Archiv für Philosophie.

I. Abtheilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XIV. Band 2. Heft.

V.

Beiträge zur Erklärung Platonischer Lehren und zur Würdigung des Aristoteles.

Von

Dr. **Richard Wahle,** Univ.-Prof. in Czernowitz.

Statt eine zusammenfassende Darstellung des ganzen Platonischen Systemes zu geben, bei welcher viel unzweifelhaft Feststehendes, aus Platons Schriften leicht zu Gewinnendes und schon oft und schön Gesagtes wiederholt werden müsste, erlaube ich mir, bloss einige wichtige, auf seine metaphysischen Lehren Bezug nehmende Momente hervorzuheben. Sind die folgenden Punkte klar, dann kann man relativ mühelos aus der Hand des Timäos die Platonische Doctrin entgegennehmen. Die Ausführungen, die ich der Reception oder Discussion empfehlen möchte, werden von zweierlei Art sein. Sie werden Platonische Thesen enthalten, die mit Sicherheit ihm zuerkannt werden müssen, wenn das auch nicht von allen Forschern geschehen ist. Oder sie werden Anschauungen aufstellen, von denen mit ausserordentlicher Wahrscheinlichkeit anzunehmen ist, dass sie von Platon gehegt wurden. Ich stütze mich vorzugsweise auf Theätet, Sophist, Timäos, Philebos.

I.

1. Evident ist es, dass der deutsche Ausdruck „Ideen" für die von Platon statuirten wechsellos Seienden möglichst falsch und

vergriffen ist. Es muss hier als Postulat aufgestellt werden, diesen Ausdruck eingehen zu lassen, denn er ist unendlich verwirrend. Was wir unter Ideen verstehen, nämlich etwas Gewusstes, ein Wissensstück, gerade das sind jene höchsten absoluten Formen an sich — nicht, gerade das sind jene γένη, εἴδη, ἰδέαι — nicht. Nur insofern sie gerade nicht absolut wären, sondern sich bloss in unserem Wissen spiegelten, was nach Platon bekanntlich so selten in reiner Weise der Fall ist, wären sie Ideen im deutschen Sinne des Wortes. Es sind thatsächlich absolute, objective Formen, über deren Natur wir später noch mehr anzugeben haben werden.

Ich brauche kaum zu erwähnen, dass γένος, εἶδος, ἰδέα, Gattung, Gestalt, Form und ähnliches, allgemeine, logisch umfassende Ausdrücke sind, welche auf alles, was eine οὐσία, Wesenheit, eine Natur, φύσις hat, angewendet werden können. So werden z. B. die materiellen Elemente εἴδη genannt (Tim. 56) und die Weltseele, die gewiss kein Letztes, gleich den Urtypen ist, wird ἰδέα genannt (Tim. 35) etc. etc.

In den Ausführungen Platons über die höchsten Formen kann man drei Nuancen unterscheiden. Er spricht von dem Höchsten als von den Gattungen, εἴδη schlechtweg: ein an sich auch rein logischer Ausdruck, der einer ontologischen Theorie nicht einmal präjudiciren würde; dann von dem Bleibenden, den Typen, den Factoren der Weltseele und Weltgestaltung — wie im Timäos; dann determinirt er ihr Wesen als Grenze, Form πέρας, — wie im Philebos. Sind das drei Stadien philosophischer Entwicklung (die angeführte Reihenfolge wäre dann auch ohne Heranziehung chronologischer Forschung sachlich wohl die einzig mögliche) oder drei Arten der Präcisirung einer und derselben Ueberzeugung, die von einem nur halbwegs eindringlichen Denken auch mit einem Griffe gefasst werden konnte?

Ich vermag aber in keiner der Nüancen etwas zu sehen, das den deutschen Ausdruck Idee rechtfertigen könnte. — Wenn er im Staate X. von der ἰδέα αὐτή eines Bettes, Tisches und von der δικαιοσύνη αὐτή spricht, so ist das mit „Gestalt an sich“, „Gerechtigkeit an sich“ wiederzugeben und zu bedenken einerseits, dass der reine, von Zufälligkeiten freie präcise Begriff der menschlichen

Gerechtigkeit, welcher ja gesucht wurde, ebenfalls mit jenem Terminus bezeichnet werden muss und anderseits, dass auch die den variablen Menschen eigene Gerechtigkeit keine „Idee“ ist, sondern ein Zustand oder Verfahren, welchem dann in der stabilen Welt auch irgend eine Ordnungspotenz entsprechen müsste. —

Die Natur der Formprincipien, also alles desjenigen, was als ὄντως ὄν , . . . τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον bezeichnet wird, ergibt sich klar aus den Motiven, welche Platon zu ihrer Aufstellung drängten. Ich kann mich an diesem Orte nur sehr kurz fassen. In Uebereinstimmung mit Aristoteles muss man der Ansicht sein, dass nur ontologische und erkenntnisstheoretische Aporien die Formenlehre Platons reifen liessen, wenn sie auch hinterdrein Beziehungen zur Ethik gewinnen konnte. Heraclit hatte das absolute Werden, den absoluten Fluss gesehen. Dieselbe Erscheinung formulirten Parmenides, der Vater der Metaphysik, und seine Nachfolger dahin: es ist niemals etwas Bestimmtes, demnach niemals etwas, was in einem Begriff zu erfassen ist; nichts Beharrliches — nichts Begreifliches; demnach ist Bewegung nicht seiend und unbegreiflich; es existirt nur Ein ruhendes Seiendes. Darauf Platon: Die Welt der Bewegung, der Veränderung ist trotz allem nicht abzuweisen, nur müssen die Formen, die sie dabei annimmt, doch feststehen, sonst gebe es ja nicht einmal eine Reihe von Formen, die sie im Wechsel durchfliessen könnte, und sonst gebe es ja nicht umschriebene Begriffe, denen sich unser Vorstellungsfluss annähern könnte. Falsch ist also, dass das Beharrende nur ein Einziges sei. Diese Seienden, Beharrlichen, Wechsellosen sind gewissermassen das Rückgrat des unruhigen Wesens, oder die Gefässe und Becken, welche dem Flusse Form verleihen und deren Erkenntniss erstrebt wird. Ohne sie wäre es nicht möglich, Gattungen zu constatiren. Diese Formprincipien — also dass man nur nicht Ideen sage — dürfen nicht in das Wesen des fortwährend Zerfliessenden hineinbezogen werden. —

Sollte diesen Formprincipien, was höchswahrscheinlich ist, Bewusstsein von ihrer Natur zukommen, so wäre der deutsche Ausdruck Ideen noch unglücklicher gewählt. —

Aus dem Gesagten folgt, dass man sich nicht zu wundern hat,

wenn Platon die Formprincipien als Zahlen aufgefasst hat, und im Philebos von Mass und πέρας als dem Beherrschenden spricht. Und vielleicht hätte er in dem Typus unserer physikalischen Grundformeln die Verwirklichung seiner metaphysischen Ideale erblickt.

2. Ein anderer sicherer Punkt. Platon unterscheidet entzückend scharf seine evidenten Lehren von den bloss wahrscheinlichen. Man lese nur Timäos 51, 52: Das wahrhaft Seiende, das Wechsellose, das besteht so sicher, als das Eine von dem Anderen unterschieden ist und so sicher, als eine richtige Einsicht vom vagen Meinen verschieden ist. Kurz, diese für sich bestehenden Potenzen, „welche weder von wo anders her etwas in sich aufnehmen, noch in ein Anderes übergehen", sollen nicht als geistreiche Erfindungen gelten, sondern ergeben sich als evidente Consequenzen der Speculation, als einzig mögliche Lösungen der erwähnten Schwierigkeiten. (Und, so bei Seite gesagt, Platon hat recht: die Erscheinung hat in sich nicht das Princip ihrer Bildung und die Kraft ist nicht innerhalb der Erscheinung.) Anderseits erklärt Platon unumwunden, dass die Anschauungen über Weltentstehung, Elementenbildung, allgemeine Chemie und Physiologie nur Wahrscheinlichkeit besitzen (Tim. 48, 55, 44, 72). Dieser Charakter der Vorsicht, ja der Skepsis ist nicht hoch genug anzuschlagen! Man bedenke nur, wie er die Mischung der Weltseele als eine gewaltsame und schwer vereinbare bezeichnet (Tim. 35). Das heisst, sie ist auch eben so schwer zu erfassen, wie jene unbegreifliche Natur der χώρα, des veränderlichen, mutablen Princips. Er begrenzt die absolute Unwissenheit durch gewisse Postulate für die Möglichkeit eines Verständnisses (Tim. 51). Aber es bleibt eben nichts anderes übrig. Wechsel muss sein und Ingerenz des Beharrlichen auf den Wechsel. Er selbst weiss, dass er über die Natur des Participirens des Wechselnden an dem Beharrlichen, über das μετέχειν, nichts weiss; das zeigt klar der erste Theil des Parmenides. Kurz — keine Schwärmerei, sondern eine kritische Ontologie liegt vor.

3. Ferner ist es evident, dass die Welt, das All, κόσμος nicht aus nichts erschaffen wurde. Wenn es auch heisst, κόσμου σῶμα ἐγεννήθη (Tim. 32) und ähnl., so bedeutet das doch nur, es wurde

etwas zu dem, was es eben ist. Es ist sonst aber zu deutlich gesagt, dass der Demiurg ordnungslose Bewegung vorfand (Tim. 30), dass er zusammenstellte, zusammenfügte, formte, ξυνέστησε, ξυνέδησε, σχῆμα ἔδωκεν (Tim. 32, 33). Vor dem Entstehen des All, des Himmels gab es schon Feuer, Wasser, Luft, Erde in einer anderen Form als der späteren stereometrischen (Tim. 48), — gewissermassen ein Vorfeuer, Vorwasser etc. möchte ich sagen. Das Princip der γένεσις, des Werdens, die χώρα, das Räumliche, war schon vor der elementaren Dreiecks- und Dreieckskörper-Bildung.

4. Ferner ist es ganz unmöglich, dass die Potenz des Wechselns, der γένεσις, χώρα ein Nicht-Seiendes ist. Der „Sophist" lehrt ja evident, dass es ein absolutes Nichtsein nicht giebt, sondern nur ein „das oder jenes nicht sein", nur ein verschieden sein. Ebenso unmöglich aber ist, dass χώρα den leeren Raum bedeute. In ihm könnte ja kein bildendes Princip Griff finden. Platon windet sich ja unter der Last der Schwierigkeit, die οὐσία jenes Principes des Flusses zu bestimmen (Tim. 51). Aber es bleibt nichts übrig; es muss ein ἐκμαγεῖον, eine noch nicht bestimmte Substanz sein, in welche hinein die Einwirkung der beharrlichen Formprincipien stattfindet, ein Etwas, welches Formen aufnehmen kann, die Möglichkeit zu Bildungen.

Ich erwähne an dieser Stelle, was ich schon an anderem Orte hervorgehoben habe, dass Aristoteles fast alle Positionen des Meisters aufgenommen hat.

Wahrhaft ergreifend ist es, zu lesen, wie Platon die Erkenntniss vertritt, dass wir nur im Hinblicke auf diese gewissermassen zufällige räumliche Gestaltung der Dinge träumen, es müsse alles räumlich sein. Die an sich bestehenden Potenzen sind es ja nicht. Anderseits ist aber nicht zu übersehen, dass ihm das Räumliche etwas objectiv Reelles ist, wodurch er sich von Kant unterscheidet.

II.

Wir kommen nun zu Meinungen, die man nicht zweifellos, aber doch mit sehr grosser Wahrscheinlichkeit Platon imputiren darf.

1. Der Demiurg ist keine reelle, metaphysische Potenz,

sondern nur aus Gründen irgend welcher Accomodation von Platon eingeführt. Der Beweis dafür ist folgender. Alle Arten des Seins und Werdens, des Körpers und des Geistes sind von Platon schon für die Construction seiner Welt und ihrer Seele verbraucht, sodass für den Demiurgen nichts übrig bliebe! Das Princip des Beharrlichen, der Veränderung, die Mischungen — alles ist vertheilt; was könnte da noch die Natur des Demiurgen sein? Nichts! Wirkliches nichts, wenn er eben nicht selbst eines der Beharrlichen sein soll! Nur figürlich könnte er höchstens noch die Personification der Kraft, der Einwirkung der an sich bestehenden Formen auf das dieselben aufnehmende Princip sein. Er würde den Moment des Beginnes jenes μετέχειν, jenes Formgewinnens personificiren oder die Ordnungen, in welchen die Influenzirungen auf die χώρα stattfinden. — Es sei bei dieser Gelegenheit darauf hingewiesen, dass sich die Aristotelische Idee von dem Formannehmen als Function der Liebesanziehung bei Platon im Philebos findet (53/54), wo das Werden eines Jeglichen und das angestrebte Sein verglichen wird mit Liebhaber und Geliebtem.

2. Ebensowenig, ja noch weniger möglich ist es, dass Platon die anderen Götter für reell hält. Das Weltall ist wohl deutlichst und häufig als Gott erklärt, weil in sich geschlossen, in sich genügsam, die Erde, Gestirne auch — aber die Volksgötter? Sie könnten ihrer Natur nach höchstens aus der Weltseele stammen — sonst wäre wiederum keines der Platonischen Principien, von ihm erschöpfend für sie zu vergeben. Was Platon von solchen Dämonen gehalten haben muss, das entnimmt man vielleicht besser als aus dem „Staat“ (Ende des 2. Buches und 3. Buches) aus der ironischen Stelle (Tim. 40): „Ueber die übrigen Götter aber zu sprechen, um ihrem Entstehen nachzuforschen, ist mehr, als wir leisten können, vielmehr müssen wir denen, die früher darüber gesprochen haben, da sie nach ihrer Behauptung Abkömmlinge der Götter waren und doch wohl genau ihre eigenen Ahnen kannten, Glauben schenken. . . . Wir müssen ihnen, den Gesetzen gehorchend, glauben, obgleich sie ihre Reden ganz ohne wahrscheinliche oder zwingende Beweise vorbringen . . . Wie gesagt, es ist schwer, anzunehmen, dass Platon alle Arten des

Seins, Werdens und der Mischung vertheilt und dann noch unqualificirte Götter in Bereitschaft hält.

3. Wichtiger sind die höchst wahrscheinlichen Annahmen über die weitere Natur der Platonischen Urformen, die also unerträglich unzweckmässig Ideen genannt wurden. Sie waren die *wechsellosen* Principien für jede Formirung und Gestaltung. Schliesst das nun aus, dass sie Leben und Bewegung besitzen? Nach einer ganz richtigen Metaphysik, in deren Besitz ich aber wenige wüsste, wohl! Denn *jede* Bewegung, *jede* Kraftentfaltung implicirt eine Veränderung. Doch so völlig streng muss Platon die Sache noch nicht gedacht haben; er hat ja so viele Analysen, z. B. bezüglich der abstracten Begriffe, noch nicht exact gemacht. Er konnte wohl glauben, das Beharren in einer immer *gleichen Bewegung*, in einer immer stetigen, *ruhigen Wirksamkeit* sei mit Unveränderlichkeit nicht im Widerspruche. Wir müssen nun doch wohl annehmen, dass seine *Urformen Leben haben*, d. h. *kräftig sind*. Im „Sophist“ (247) definirt er wunderbar das Seiende als dasjenige, was das Vermögen des Wirkens oder Leidens hat. Und dann (248) wird es für unzulässig erklärt, dem „vollkommen Seienden“ Leben und Bewegung abzusprechen.

Weiter. Es ist klar, dass diese als Paradigmata wirkenden Seienden *Leben* haben müssen, weil ja (nach Tim. 30/31) das sicher *lebende* All jenem Vollkommenen möglichst *ähnlich* sein soll. — *Alle* jene ἰδέαι müssen aber Leben haben; es ginge nicht an, dass nur Eine unter ihnen die Form des Lebens wäre; sonst wären ja alle ihre Schwestern unvollkommen. Sie sind also alle sich selbst gleichbleibend, bewegt lebend, gestaltungskräftig.

4. In der Mischung der Weltseele (Tim. 35, 36) muss wohl das *Princip des Anderswerden*, der γένεσις, das θάτερον — *von jener schon besprochenen* χώρα, *von der Aufnahmesubstanz selbst gebildet werden*. Denn es scheint doch schwer, anzunehmen, dass Platon die χώρα *und noch* ein Extra-Princip, θάτερον, für möglich hielt. Und es heisst doch, er mischte aus dem Theilbaren, Körperhaften, Werdenden (τῆς ἀμερίστου . . . . οὐσίας) καὶ τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς — das kann wohl nur die χώρα sein!

5. Anderseits scheint aber hinwiederum das der Weltseele eingemischte untheilbare, in sich beharrende Wesen durch den Umkreis aller jener ἰδέαι, der Typen, der Urformen, gebildet zu werden. Denn anderenfalls müsste es ja ein ihnen allen gemeinsames und substantielles Wesen geben, das man zur Mischung benutzen könnte!. Das gibt es aber doch nicht. Und, wenn es möglich wäre, dieses noch überhöchste Princip in die Mischung zu bringen, dann ist es doch jedenfalls leichter möglich, alle die weniger hohen Gestaltprincipien selbst hineinzubringen. — Und da drin sind sie, gleichmässig bewegt, für die Formannahme des Fliessenden wirksam.

Damit wäre aber lange noch nicht gesagt, dass diese ἰδέαι mit dem Körperlichen, mit allen concreten Erscheinungen einfach zusammenfallen, was etwa aristotelisch wäre, sondern sie bleiben immer principiell gesondert, ihre Cooperation mit der umgebildeten Substanz bleibt immer räthselhaft nach Platon (s. o.) und die χώρα — mässige Weltseele, in die somit die Möglichkeit gelegt ist, mit dem Umzubildenden Fühlung zu gewinnen, wirkt auf die ihr aller Orten eingebildete (Tim. 34) an sich träge Substanz. Und die Typen, Formen haben ihre mehrfachen, combinirten Eingriffe, ihre συμπλοκή, sie haben eine Zeitordnung ihres Wirkens, deren Gesetz wir nicht kennen.

6. Und nun ein Letztes. Die Einzelseele ist vom selben Wesen wie die Weltseele (Tim. 41), und im Philebos (29/30) heisst es so schön, wie unser Körper stammt und genährt wird vom körperlichen All, so auch unsere Seele aus der Seele des All. Nun hat aber unsere Seele Wissen, Bewusstsein; auch die Weltseele muss es demnach haben; ein besonderes Bewusstseinsprincip wurde ihr nicht eingemischt; die χώρα ist nicht bewusst — also können es nur die an sich seienden, beharrenden Formprincipien sein, welche das Bewusstsein haben.

Hören wir also doch auf zu sagen, die Platonischen Factoren, welche Werden und Sein ermöglichen, seien Ideen, und sagen wir, sie seien wirksame, sich selbst wissende Formprincipien der concreten Gestaltungen.

Und so wunderbar es ist, wie Platon mit unzulänglichen

Kenntnissen, mit Verwerfung des Experimentes (Tim. 68) einen allgemeinen Mechanismus in den Vorkommnissen, und einen psychischen Determinismus (Tim. 86) lehrt, so richtig ist es, zu denken, dass die wahrhaften Factoren nicht in den Vorkommnissen, die uns umgeben und bilden, stecken. Man darf aber überzeugt sein, dass der unendlich kritische Verfasser des „Parmenides“ nicht viel mehr sicher zu wissen meinte, als uns zu wissen möglich ist.

* * *

Mit äusserster Reserve möchte ich auf einige Analogien zum Alten Testamente hinweisen, welche sich in der Timäosabhandlung zu finden scheinen, die ja in der Einleitung Aegypten und seine alten Wissensschätze heraufbeschwört. Zunächst die am wenigsten markante Analogie.

Der Mann wird zuerst und vorzugsweise geschaffen resp. gestaltet (91); das Weib ist eine Verschlechterung, Deteriorirung von ihm, wie in der Bibel: ein Derivat.

Doch weiter. Als der Vater in der Welt ein Abbild des Ewigen nun fertig erblickte, war er erfreut, ἠγάσθη (37). Den Seelen werden 10 Gebote gegeben (41, 42). Als Gott fertig war, blieb er nun in sich ruhend (42). Von einer gewissen Unruhe erfolgt Befreiung, bis die Liebe und Begierde, welche gleichsam die Frucht des Baumes brechen, beide Geschlechter zusammenführt (91).

Die Mittheilung dieser problematischen Beobachtung kann ja keinen Schaden stiften.

Endlich sei uns hier noch ein rascher Ausblick auf Aristoteles gestattet. Entgegen der gewöhnlichen Meinung, er sei der Antipode Platons, muss ich glauben, dass er in vollkommener Abhängigkeit von seinem Lehrer steht, dass er kein neues Moment in die Speculation gebracht hat, dass er die Motive Platons nicht ganz erfasst und die Lehren Platons theilweise in ernüchterten Formen vorträgt, theilweise aber und gerade in den wichtigsten Punkten schlechthin copirt.

Es ist hier nicht von dem Ruhme des Aristoteles zu sprechen oder von der Tauglichkeit seiner Schriften zu Lehrbehelfen für das philosophische Denken aufstrebender Völker zu dienen, die

weniger als die Griechen cultivirt waren. Es ist hier nicht seiner naturwissenschaftlichen Arbeit zu gedenken, die wohl mit der nicht weniger zeitgenössischen Aerzte und anderer Forscher parallel gegangen sein dürfte.

Platonisch sind seine Gedanken über das Nicht-Sein, seine Argumentationsformen, der Regress in infinitum, seine Hochachtung vor Begriff und Definition. Sein Scharfsinn hat ihn das Wesen mathematischer Speculation und mathematischer Gebilde richtiger erkennen lassen, als es vielleicht dem Tiefsinn Platons gegönnt war.

Klärend sind seine logischen Darlegungen, wie die, dass „das Eins“ und „das Seiende“ nicht Gattungen sind, dass „das Allgemeine“ keine Substanz ist und Analysen solcher Art, wie sie geeignet waren, in das damalige sophistische und eristische Schulgezänke Vernunft zu bringen, Analysen, die von dem Neupythagoreismus und Neuplatonismus niedergeritten wurden.

Aber was die eigentliche Ontologie anlangt, muss ich die Ansicht hegen — und durch seine Darstellungen der Entwicklung der griechischen Philosophie wird sie erhärtet —, dass er sich des Grundproblems von Parmenides und Platon, ihrer Grundbedürfnisse nicht bewusst war. Der Theätet allein schon könnte unsere Auffassung bestätigen, dass die Schwierigkeit, die dem Platon über Alles nahe ging, die war — wie kann, wenn Alles im Flusse ist, Form und Begriff bestehen? Darum riss er die Formprincipien, als sich gleichbleibende Substanzen, aus dem Flusse der Phänomene heraus. Gerade für diese Gedankenqual hatte Aristoteles nicht den vollen Sinn. Er beschreibt vielmehr vulgär eben diese Phänomene, die vorhandenen Einzelsubstanzen, lässt sie selbst einfach aus Stoff und Form bestehen, führt — statt des relativen Nicht-Seins Platons — die Möglichkeit ein, die δύναμις, mit der sich auch die Megariker beschäftigten und lässt die Dinge sich aus Möglichkeit zur Wirklichkeit gestalten. Man ist manchmal in Versuchung zu glauben, er habe gar nicht mehr Philosophie treiben wollen, sondern logische Abstraction, terminologische Description. Aber das ist nicht der Fall. (Auch die Scholastik wollte nicht Terminologie, sondern Ontologie betreiben.) Aristoteles glaubt die wahre Constitution der Dinge — für unsere Erkenntnisskritik ganz

ungenügend — erkannt zu haben, indem er die Form zwar nicht als Substanz setzt, wie Platon, aber doch als reelles, constructives, dynamisches Princip, ἀρχή. Er rückt in die Materie die Form hinein — etwas tiefer als es Platon gethan hat. Sie soll immanent den Einzelsubstanzen sein, mit dem Stoff, der ὕλη verquickt; so hypostasirt er den Begriff, die Form gerade so wie Platon, vergisst aber, dass er mit der Immanenz dem Heraclitismus, dem Platon entrinnen wollte, anheimfällt.

Aber, siehe da — Aristoteles' höchste seelische Form, der von aussen eingehende νοῦς, und der göttliche νοῦς sind von den Dingen abgetrennt! Er ist auch dem Platon nicht entronnen. Und mehr noch, dieser göttliche abgetrennte Nus, diese Form der Formen, zu der alle Formen hinstreben, was ist sie anderes als die Platonische ἰδέα, an der die Dinge theilhaben, die sie nachahmen, zu der sie, wie der Philebos will, als zu dem Geliebten streben? Und Aristoteles' „Zweck" — was ist er anderes als das Gute, als das Vollkommene Platons?

Die Platonische ganz durchgehende Abtrennung der ἰδέαι als Substanzen ist leicht zu widerlegen, besonders wenn der Parmenides schon vorgelegen hat; ebenso die Aufstellung der abgetrennten Zahlprincipien. Aber gerade deren Hochhaltung ist das Princip der Naturwissenschaft geworden. Und der Platonischen Abtrennung des Hauptprincipes von dem Phänomenalen musste sich Aristoteles beugen und in Verkleidung erscheint in ihm sein Meister.

VI.

Zur Entstehung des französischen Positivismus.

Von

Georg Misch.

(Schluss.)

II.

D'Alembert's System der Philosphie.

1.

Die Durchführung eines solchen encyklopädischen Systems der Wissenschaften, das er als 'Elemente der Philosophie' bezeichnet, ermöglicht sich für D'Alembert durch seine Anschauung von der Natur des Erkennens, nach der die vielen Einzelsätze einer Wissenschaft auf wenige 'Principien' zurückführen, „in denen sie im Keime enthalten sind"[114]). Diese, ergänzt durch „Fundamentalprincipien zweiten Grades", welche zwar schon jene Principien hinter sich haben, aber durch die Fülle der an sie anknüpfenden Sätze als fruchtbare Ausgangspunkte für neue Entwicklungsreihen ausgezeichnet sind[115]), machen den Bestand der in die Philosophie eingehenden Wahrheiten aus. Definition d. h. Analyse der in ihnen enthaltenen elementaren Vorstellungen, kritische Er-

---

114) Eclairc. § XV. — I, 294.
115) El. IV. — I, 150.

fassung ihrer Grenzen, klare und scharfe Formulirung in allgemein verständlichem Ausdruck ist ihnen gegenüber die Aufgabe. Indem hierzu noch die Entwicklung der Methode und die Erörterung des Erkenntnisswerthes tritt, ist das, was in die Philosophie oder „die gesunde Metaphysik“ — plus terre à terre gegenüber der obskuren Speculation über Gott, Seele, Unsterblichkeit etc. — jeder Einzelwissenschaft gehört, beschlossen[116]). Aus diesen Philosophieen der Einzelwissenschaften setzt sich die philosophische Encyclopädie zusammen.

Hier drängt sich D'Alembert eine Eintheilung der Wissenschaften auf, welche der von derselben Aufgabe aus geforderten Unterscheidung abstracter und concreter Wissenschaften bei Comte entspricht. Nur den Wissenschaften von abstracten Dingen kommt eine Philosophie zu; die, deren Objecte „sensibles et palpables“ sind, werden ausgeschieden, und hier wird neben Medicin, Botanik u. s. w. auch die unentwickelte Chemie abgethan[117]), während andrerseits die Astronomie auch von D'Alembert in sein System aufgenommen wird.

Vor diese Behandlung der Einzelwissenschaften treten dann allgemeine Abschnitte über Plan, Gegenstand, allgemeine Methode und Logik[118]). Hier, nachdem einleitend die grosse naturwissenschaftliche analytische Bewegung von Baco und Descartes bis Newton und Locke, in der er sich fortwirkend mitten inne fühlt, skizzirt ist, constituirt sich seine Position und stellt sich der das ganze System gleichmässig durchherrschende Geist vor die thatsächliche Durchführung bewusst hin als der Geist der reinen Erfahrung, alle metaphysische Speculation und vagen Hypothesen streng aus der Wissenschaft verbannend, die Grenzen des Erkennens respectirend, Einfachheit, Klarheit und Schärfe genauer Vorstellungen, Strenge der Entwicklung als Aufgabe hinstellend und die Gleichförmigkeit dieser Methode für alle Wissenschaften postulirend.

---

116) El. III. XIV. XVI. — I, 126. 266. 294 f.
117) Ecl. § XIV. — I, 294.
118) Kapitel II bis V der Elémens.

Innerhalb der Durchführung ist dann nur die Darstellung von Mathematik und Naturwissenschaft von wesentlicher Bedeutung. Die Abschnitte über die Geisteswissenschaften treten, abgesehen von ihrer antimetaphysischen agnosticistischen Haltung, an Interesse zurück: die erklärende naturwissenschaftliche Psychologie („Metaphysik" im engern Sinn), ganz im Sinne seiner Zeit als „Experimentalphysik der Seele" bezeichnet[119]); die allgemeine Grammatik als Hülfswissenschaft der Psychologie, wie Condillac, Turgot[120]) und besonders dann die Ideologen mit ihrer Richtung auf Erfassung objectiver Gebilde zum Studium der geistigen Thatsachen sie ausbildeten; endlich unter dem Titel Moral einige Hauptprobleme der Gesellschaftswissenschaften zusammengestellt, wobei die Auffassung der Ethik als socialer Pflichtenlehre, der Plan eines von allen religiösen Vorstellungen freien Katechismus der Moral, die Forderung der rationalen Gestaltung der socialen Relationen und insbesondere die eine Ausgleichung der ökonomischen Abstufungen postulirende radicale Erörterung des Vertheilungsproblems zu bemerken ist[121]). Die Moral ist ihm nach Princip und Methode die vollkommenste Wissenschaft: in nothwendiger Verkettung ergeben sich alle ihre Regeln aus der unbestreitbaren Grundthatsache, die, „indem sie die innere Verbindung unseres wahren Interesses mit der Erfüllung unserer Pflichten aufzeigt, uns den sichersten Weg zum Glück lehrt" [122]).

Mit der dann folgenden Mathematik und Naturwissenschaft[123]) treten wir wieder in das eigenste Gebiet D'Alembert's. Mit kritischem Bewusstsein werden in schon erörterter Wendung die natürlichen Vorstellungen von Raum, Zeit, Materie, Bewegung als

---

[119]) El. VI. Disc. I, 70. 78. — In demselben Sinne auch Turgot, oeuvres II, 652f.

[120]) Art. Etymologie u. Réflexions sur les langues (Vorrede zu einem begonnenen Werk über Entstehung der Sprachen u. Allgemeine Grammatik). Ihm war auch der Encyklopädieartikel Langues übertragen. Vgl. Oeuvres II, 724—756. 738, auch den Plan zur Univ. Geschichte, S. 643ff.

[121]) El. VII—XII.

[122]) El. IV. VII. — I, 137. 208.

[123]) Kapitel XIV—XX.

brauchbare Grundlagen aufgenommen und durch zergliedernde Nachweisung des bei diesen Ausdrücken wirklich Vorgestellten klargemacht, so die Bewegung als der von aussen beschreibbare, distinct wahrnehmbare Abfolgezusammenhang. Die algebraischen Operationen werden dargestellt als „die Zusammenfassung und das aufs Aeusserste reducirte Ergebniss einer grossen Zahl von Combinationen", die Aufstellungen der Geometrie als „die nur in der Idee vorhandene Grenze (limite intellectuelle) der physischen Wahrheiten", die aber „mit einer für die Praxis ausreichenden Genauigkeit zur Lösung der verschiedenen Probleme dient". Die abstracten Begriffe der ebenen Fläche und geraden Linie erscheinen als mathematische Hypothesen und ihre Zurückführung auf einfachere Begriffe wird abgelehnt; von einer einfachen, der Anschauung sich aufdrängenden Eigenschaft derselben ist auszugehen und daraus sind die andern Sätze abzuleiten: die eigentlichen Vorstellungen selbst, „die man von ihnen im Geist oder vielmehr in den Sinnen hat", sind in Worten nicht wiederzugeben. In demselben Sinne werden metaphysisch betonte Begriffe, wie unendlich, negative Grösse, lebendige Kraft, aufgeklärt als in der Oekonomie der wissenschaftlichen Darstellung gegründete abkürzende Formeln, blosse Namen für einfach thatsächliche mathematische Relationen, hinter denen gar nichts Mysteriöses steckt[124]). So werden, gegen die

---

[124]) El. XIV—XVI. — I, 262. 268. 276. 289 sq. 308 sq. Traité de Dyn., Disc. prél. — Corresp. inéd. Bulletino di Bibliografia etc. t. XVIII, p. 13 sq. — Von hier aus erklärt er leicht die scheinbaren Paradoxien des wissenschaftlichen Ausdrucks, besonders aber löst sich ihm der Streit der Cartesianer und Leibnizianer über das Kraftmaass als blosser Wortstreit auf.

Die Mechanik ist ihm eine rationale, keine „blosse Erfahrungswissenschaft" (I, 306). Ausgehend von der aus der instinktiven natürlichen Kenntniss abstrahirten Vorstellung der Bewegung mit ihren Voraussetzungen, als Raum, Zeit, Undurchdringlichkeit, lassen sich die allgemeinsten Eigenschaften der Bewegung rational ableiten durch rein mathematische Betrachtungen (insofern wir, ohne die Zeit an sich zu kennen, nicht klarer das Verhältniss ihrer Theile darstellen können als durch dasjenige der Theile einer unendlichen Graden) und durch Ueberlegungen mittelst des fehlenden Grundes. Die so gewonnenen drei Grundgesetze, — das der Trägheit, der Zusammensetzung der Bewegungen und das des Gleichgewichts — ermöglichen dann die Lösung aller Probleme der Mechanik. — Nun stimmen mit diesen durch blosses Raisonnement abge-

Hypostasirung von Abstractionen gewandt, diese Begriffe aufgenommen, und indem sie nur im Zusammenhang der wissenschaftlichen Probleme auftreten und jede zwecklose Speculation über sie abgelehnt wird, beschränkt sich auf ihre Leistung in der Wissenschaft ihr Sinn und ihre Klarheit.

Die andere Reihe durchgehender Untersuchungen, methodologischer und erkenntnisstheoretischer Art, vollzieht dann die Sonderung in diesen Wissenschaften. Zwar herrscht die allgemeine Methode, „reflectirtes Studium der Phänomene, Vergleichung derselben, Zurückführung einer grossen Zahl von Phänomenen möglichst auf ein einziges, das als ihr Princip angesehen werden kann“ [125]), in ihnen gleichmässig. Aber logisch zwingend, mit Evidenz und Strenge wird doch die Verkettung nur in den Gleichungen der mathematischen Analysis eingesehen, nur wo sie anwendbar ist, giebt es demonstrirte Erkenntniss, erklärende Wissenschaft. Innerhalb dieser mathematischen Wissenschaften besteht dann aber noch eine Gradation des Erkenntnisswerthes gemäss der von Algebra und Geometrie zur mathematischen Physik abnehmenden Abstractheit und Einfachheit ihres Objects, und der schon von Hobbes und Locke aufgestellte Satz tritt heraus, dass ganz evidente Erkenntniss nur da bestehen kann, wo Beziehungen zwischen blossen Vorstellungen vorliegen [126]): „nur die Sätze der Algebra sind ohne jede Dunkelheit, weil auf rein intellectuelle Begriffe sich beziehend, in Geometrie und Mechanik bleiben selbst bewiesene Sätze uns dunkel, weil ihr Object materiell und sinnlich ist“ [127]).

Dieser Gruppe mathematischer Wissenschaften gegenüber reducirt sich die allgemeine Physik auf einen „receuil raisonné de

---

leiteten Sätzen überein die durch Beobachtung in der Natur festzustellenden Verhältnisse: und hierauf gründet sich (gegenüber der ungeschickten Fragestellung der Berliner Akademie) der einzig vernünftige Sinn, in dem man sie sie als „nothwendige“ Wahrheiten bezeichnen kann (El. XVI. — I, 301f. 311ff. — Traité de Dyn. Disc. prél. p. XXIIsq.). — Ich sehe nicht, wie man ihn wegen dieser Sätze so aburtheilen kann, wie das Dühring thut. (Princ. u. s. w. S. 397.)

[125]) Disc. I, 27.

[126]) So auch Turgot, Oeuvres II, p. 600.

[127]) El. V. XIV. — I, 154. 260. — Traité de Dyn. disc. prél.

faits"; den aus einer „möglichst variirten Collection von Beobachtungen" auf Grund der Analogie abzuziehenden allgemeinen Erfahrungssätzen steht nur Wahrscheinlichkeit zu, die durch Verification sich zur Gewissheit erheben kann und deren Grad durch den Wahrscheinlichkeitscalcül festzustellen ist. Das ehrliche Stehenbleiben bei der reinen Erfahrung, die absolute Ablehnung aller Erklärungsgründe, die nicht aus der Erfahrung stammen, und aller eiteln vorzeitigen Verallgemeinerungen, offenes Eingestehen des Nichtwissens, das ist die immer wieder mit aller Energie gepredigte Lehre[128]) — ohne dass jedoch der heuristische Werth der von der Erfahrung ausgehenden Hypothesen und Systeme verkannt wird: wenn man ihnen nur nicht die Consistenz von Thatsachen giebt und sich über ihre Relativität klar ist[129]). All seinen Hohn giesst D'Alembert aus über das Unterfangen, „die Natur in die engen Grenzen des menschlichen Intellects einsperren zu wollen"; ein eigenes Werk plante er der Geiselung dieser cartesianischen Erklärungswuth zu widmen, und er giebt hier einige Proben aus dieser „Antiphysik", in denen er sich darin erfreut, alle möglichen Naturphänomene durch ganz entgegengesetzte Raisonnements oder durch gleiche Ueberlegungen entgegengesetzte Phänomene gleich gut und prompt zu erklären: selbst wo man für ein Factum eine ganz klare Erklärung zu haben meint, muss man Vorsicht üben; die Erfahrung könnte bald auch ihre Absurdität erweisen[130]).

2.

Die andere Aufgabe, welche sich D'Alembert gegenüber der wissenschaftlichen Erkenntniss stellt, die Erfassung ihres systematischen Zusammenhanges, versucht er durch die Erkenntniss ihrer natürlichen Abfolge zu lösen[131]). So wird die Beziehung

---

128) Disc. I, 29. 78. — El. XVII. XX. — I, 321 ff. 326. 336. 345. — Oeuvr. inéd. p. 141 ff.

129) Disc. I, 77. — El. XX. I, 345. — Oeuvr. inéd. p. 139 ff. — Dieselben Sätze bei Turgot, oeuvres II, 653 ff.

130) Disc. I, 27. El. V. — I, 163.

131) Disc. I, 17 ff. — Die Uebernahme der Classification Baco's, in der die Ueberlegungen hier schliesslich doch münden (S. 40), erscheint nur durch den

erfasst zwischen dem Verhältniss von logischer Abhängigkeit, das zwischen den Wissenschaften besteht und dem Nacheinander, in dem sie sich entwickeln. Auch hier treten bei den Geisteswissenschaften die Sätze über Abfolge und Zusammenhang an Interesse zurück, nur dass die aus den vielen Wechselbeziehungen hergeleitete Schwierigkeit ihrer Anordnung betont wird. Dagegen werden nun für das Naturerkennen von der Erfahrung ihres eben thatsächlich erlebten Fortgangs aus wichtige Sätze der positivistischen Wissenschaftstheorie entwickelt, die diese thatsächliche Succession als einen nothwendigen Zusammenhang zu begreifen suchen.

Am Beginn aller Erkenntniss steht die Naturwissenschaft: dies ist der erste Satz, gewonnen von der Voraussetzung aus, dass alle Wissenschaften aus practischem Bedürfniss der Lebenserhaltung und Lebensförderung entspringen. Innerhalb dieser Naturerkenntniss erscheint als Princip des Fortschreitens — im Zusammenhang mit den über die formale Natur des Erkennens oben entwickelten Sätzen; auch hier Hobbes ein Vorläufer — der Grad der Abstractheit und Allgemeinheit, so Einfachheit des Objects. Das Naturerkennen vollzieht sich an der concreten Körperwelt dergestalt, dass die Körpervorstellung einer fortschreitenden Abstraction unterzogen wird, welche schliesslich zu einer allgemeinsten und abstractesten Auffassung der Körper als gestalteter Theile der Ausdehnung, so als aller sinnfälligen Eigenschaften beraubter Phantome führt. Hier setzt die wissenschaftliche Erkenntniss mit der Geometrie ein. Indem diese sich als Hülfsmittel die Arithmetik erfindet, die, von der Ausdehnung abstrahirend, die Grössen als solche betrachtet, und die Arithmetik wiederum in der Algebra ihre Operationen auf eine allgemeine Form erhebt, tritt vor die Geometrie noch die Algebra, die allgemeinste und abstracteste, so die erste Wissenschaft. Von hier aus vollzieht sich nun der natürliche Gang der Erkenntniss in umgekehrter Richtung, durch successive Zusammensetzung rückwärts in wachsender Sinnfälligkeit bis zu den reellen

Zusammenhang des Discours mit der Encyclopädie, der diese durchgearbeitet vorliegende Eintheilung zu Grunde lag, bedingt. Für D'Alembert's eigentliches Bestreben giebt die ihm eigenthümliche Anordnung der Elémens den Hinweis.

Körpern der wahrgenommenen Wirklichkeit. Wir fügen zu den mathematischen Verhältnissen hinzu Undurchdringlichkeit und damit Action und Bewegung, so entsteht die Mechanik. Und als letztes Resultat der Zusammensetzung treten die wirklichen, wahrgenommenen Körper hervor und als die Wissenschaft von ihnen das weite Gebiet der Physik[132]). Und derselbe Satz, mehr logisch gewandt, wird dann in den Elémens der Anordnung zu Grunde gelegt. Das Naturstudium hat die Eigenschaften der Körper zum Object; diese sind abhängig von Bewegung und Gestalt: so sind Geometrie und Mechanik die „Schlüssel" zum Naturerkennen, und zwar muss die Geometrie als einfacher voranstehen. Sie aber ist bedingt durch die Algebra, indem diese für ihr Studium nothwendig und zugleich die universalere Wissenschaft ist. So kommt zuerst die Algebra, „mit ihren einfachsten Begriffen ausgerüstet geht der Philosoph weiter zur Geometrie", und wieder „in den Principien der Algebra und Geometrie ist Alles eingeschlossen, was der Philosoph braucht, um zur Mechanik zu gelangen"[133]).

Neben dieser Regel des Fortgangs steht dann noch, in der Bestimmung der ersten Schritte des Erkennens mit ihr parallel laufend, aber sich weiter in das Gebiet der Physik hineinerstreckend, als anderes gleichmässiges Band der Naturwissenschaften, der Grad der Gewissheit ihrer Sätze, bedingt durch die Weite der Anwendbarkeit der mathematischen Analysis. So muss die Astronomie „unmittelbar auf die Mechanik folgen", dann absteigend die Sonderdisciplinen der theoretischen Physik. Damit sind die principiellen Sätze beschlossen. Es folgt das weite Gebiet der eben sich ausbildenden Einzelwissenschaften, die als ein weites Sammelbecken von Thatsachen nebeneinanderstehend für eine philosophische Anordnung nicht reif erscheinen, wie es eben ihrem damaligen Stande entsprach und dadurch bedingt war.

III.

Turgot's Geschichtsphilosophie.

D'Alembert's Elemente der Philosophie geben von der positivistischen Auffassung der Philosophie aus ein positivistisches

[132]) Disc. I, 21 ff.

[133]) El. XIV—XVI. — I, 260 ff. 268. 299.

System, in dem die wissenschaftlichen Wahrheiten von der Algebra aufwärts in logischer Folge zusammengeordnet erscheinen. Von demselben Standpunkte aus, zurückblickend auf die überwundenen Vorstellungsarten, bestimmt der naturwissenschaftliche Geist, der dort sich seiner Errungenschaften gewiss wurde, in Turgot's Geschichtsphilosophie die Anschauung, in der er den Zusammenhang der geschichtlichen Welt zu erfassen versucht. Hier treten die Grundzüge positivistischer Geschichtsbetrachtung hervor.

Turgot hat seine geschichtsphilosophischen Theorien in Reden und Entwürfen niedergelegt, welche sämmtlich der Zeit (1750) entstammen, in welcher der junge Adlige nach dem Abschluss seiner weitangelegten naturwissenschaftlichen, geschichtlichen und nationalökonomischen Studien durch die ehrenvolle Wahl zum Prior an der Sorbonne ausgezeichnet, unfähig „lebenslang eine Maske zu tragen“ [134]), den Entschluss fasste, die aussichtsreiche geistliche Laufbahn aufzugeben und im Verwaltungsdienst seinen eigentlichen Beruf zu suchen. Ein umfassender, für unsere Geschichte höchst bedeutsamer Zusammenhang verbindet ihm die Universalgeschichte mit einer socialen Statik, der „géographie politique positive“, zu einem auf die Politik gerichteten Ganzen [135]). Die politische Geographie als „Querschnitt der Geschichte“ geht von der Configuration und den natürlichen Kräften der verschiedenen geographischen Provinzen aus in ihrem Zusammenhang mit der Production und Communication, der Bildung und Vermischung der Nationen und der z. Th. von geschichtlichem Zufall abhängigen Vertheilung der Staaten; sie beschreibt die natürlichen Kräfte der Nationen, ihre physischen, geistigen und politischen Eigenschaften, Bevölkerungszahl, Wohlstand, ihre wahren oder falschen Interessen und die auf- oder absteigende Richtung ihrer Entwicklung. Die Ausführung dieses Planes wird in verschiedenen „politischen Weltkarten“ skizzirt, von dem „supponirten“ Urzustand in Familien-Gliederung lebender Naturmenschen durch „die drei Stadien der

[134]) So Turgot zu den abmahnenden Freunden. Vgl. Oeuvres I p. XV.
[135]) A. a. O. II, p. 613. 614 u. die Anm. von Dupont de Nemours, p. 611.

Jäger, Hirten und Ackerbauvölker" zu den ersten Staatenbildungen und nun zu den einzelnen durch die grossen geschichtlichen Epochen bestimmten Weltlagen. Für den „Tractat von der Regierung", in dem die Geschichte und Geographie als ihrem Ergebniss und Anwendung aufgipfeln sollen, sind die Grundsätze angedeutet in der Regelgebung für eine rationale Gestaltung der Beziehungen der Staaten, der Regierungsformen, der Ausnützung der Natur in Wirthschafts- und Verwaltungspolitik.

Die pragmatische (raisonnée) Universalgeschichte, von der allein umfassendere Ausführungen vorhanden sind[136]), will den Zusammenhang zwischen den verschiedenen historischen Lagen erfassen, wie sie, neben der geschichtlichen Kunde, der gegenwärtige Zustand der Erdoberfläche zur Erkenntniss bringt, welcher „in Einem Gemälde alle Nuancen von Cultur und Uncultur vereinigend, die ganze Geschichte der Menschheit, all ihre Schritte und Stufen veranschaulicht"[137]). Und der Gedanke, von dem aus Turgot diese „unermessliche Mannigfaltigkeit unter eine Methode zu beugen"[138]) versucht, ist ihre Einordnung in den Zusammenhang eines stetig aufsteigenden Fortschrittes. Der Mensch, ein Atom in der Unermesslichkeit der Natur, doch, wenn man ihn philosophisch in dem Ganzen der Menschheit erfasst, Fortschritt zeigend gegenüber der gleichförmigen Wiederholung des Naturlaufs, in der stetigen wirkenden Verkettung der Generationen sieghaft sich entfaltend: dies ist die grosse Anschauung, von der er immer wieder ausgeht: aller Wechsel dient der Aufklärung der Menschen und „führt sie schliesslich zum Guten und Wahren, zu dem ihr natürlicher Hang sie hinzieht", „les moeurs s'adoucissent, l'esprit humain s'éclaire, les nations isolées se rapprochent les unes des autres; le commerce et la politique

---

[136]) Discours en Sorbonne, sur les progrès successifs de l'esprit humain (11. XII. 1750). Dann zwei Entwürfe über die Universalgeschichte. Dazu die erste Sorbonne-Rede über die Kulturbedeutung des Christenthums und Gedanken und Fragmente. — Die wesentlichen Sätze stehen gleichmässig in mehreren dieser Entwürfe.

[137]) A. a. O. II, 599. 615. 628. 646.

[138]) A. a. O. S. 586.

réunissent enfin toutes les parties du globe; et la masse totale du genre humain par des alternatives de calme et d'agitation, de bien et de maux, marche toujours quoique à pas lents, à une perfection plus grande"[139]).

Diese pragmatische Betrachtung umspannt die ganze Breite menschlicher Cultur; Sprache, Sitte, Kunst, Moral, Wissenschaft, politische Organisation: wir erschöpfen nicht die Fülle genialer Blicke, wenn wir nur die für unsern Zusammenhang wesentlichen Sätze herausheben, welche einen gesetzmässigen Fortschritt in der intellectuellen Entwicklung nachweisen[140]). Hier erfasst Turgot den Gedanken, den dann Comte als die Bedingung für alles Verständniss der Geschichte festlegt: „Sprache und Litteratur bilden aus allem Einzelwissen einen gemeinsamen Schatz, den eine Generation der andern überliefert, wie ein Vermächtniss, stets vermehrt durch die Entdeckungen jeder Epoche; und das Menschengeschlecht erscheint dem Philosophen als ein unermessliches Ganzes, das wie jedes Individuum seine Kindheit und seine Fortschritte hat"[141]). Innerhalb dieser allgemeinen geistigen Entwicklung, die bei allen Nationen gleichmässig verläuft, „von gleichem Ausgangspunkt zu gleichem Ziel auf fast gleichem Weg nur in sehr ungleichem Schritt"[142]), erscheint nun in dem Naturerkennen aller Fort-

139) A. a. O. S. 597ff. 615. 627. 632.

140) „Les sciences, qui s'exercent sur la combinaison ou la connaissance des objets, sont immenses comme la nature. Les arts, qui ne sont que des rapports à nous mêmes, sont bornés comme nous". In der politischen und sittlichen Cultur geht der Fortschritt vom absoluten, rein auf Macht gegründeten Despotismus zu freien gerechten Verfassungen; von der auf kleine Gruppen sich beschränkenden, gegen Aussenstehende barbarischen Sitte zum liebevollem Umfassen der ganzen Menschheit, wobei insbesondere die diesseitige erzieherische Bedeutung des Christenthums als eines natürlichen Fortschritts in der Entwicklung der Religionen herausgehoben und gegen den Vorwurf der Schwächung der natürlichen Gefühle vertheidigt wird. „Les hommes, instruits par l'expérience, deviennent plus et mieux humains". — A. a. O. 663ff. 609ff. 632ff. 589ff.

141) A. a. O. S. 597ff. 627. 647ff. 667. — So „werden die Philosophen (anders die Künstler) nothwendig durch die Fortschritte ihrer Nachfolger veraltet und nutzlos." A. a. O. S. 658.

142) A. a. O. S. 738. — Die Erklärung dieser Ungleichheit, zu der sich die Menschheit aus dem Urzustand gleichmässiger Unkultur differenzirt, ist

schritt beschlossen. So manifestirt sich hier der Einfluss der naturwissenschaftlichen Bewegung, die Turgot miterlebte. War der grosse Gedanke, die Menschheit als Ein grosses geschichtliches Ganzes zu erfassen, in der theologisch-cartesianischen Tradition der Sorbonne lebendig, ja ist geradezu Turgot's Werk, das, anknüpfend an Bossuet's Discours, die von diesem behandelte Aufgabe rational zu lösen sucht, als die Säcularisirung der christlichen Geschichtsphilosophie zu bezeichnen [143]), und liegt andererseits die Diesseitigkeit von Tur-

ein immer wieder aufgenommenes Problem. Die Art der Erklärung führt uns zur Einsicht in den letzten Zusammenhang s. Geschichtsbetrachtung. „Die ursprünglichen Anlagen sind gleichmässig wirksam in Kultur und Unkultur, sie sind wahrscheinlich dieselben aller Orten und zu allen Zeiten." „Zweifellos birgt der menschliche Geist überall das Princip der gleichen Fortschritte in sich, aber die Natur, ungleich in ihren Wohlthaten, hat manchen Geistern eine Ueberfülle von Talenten gewährt, die sie anderen versagte: die Umstände entwickeln diese Talente, oder lassen sie im Dunkel verborgen, und aus der unendlichen Verschiedenheit dieser Umstände (insbes. Erziehung) entsteht die Ungleichheit der Fortschritte der Nationen." Durchsichtig sind uns allein die Differenzen der physischen Organisation: die Anordnung der Gehirnfasern, Stärke und Feinheit der Sinnesorgane und des Gedächtnisses, Schnelligkeit der Blutcirculation; „die Seelen oder vielmehr Kraft und Charakter der Seelen, haben eine wirkliche Ungleichheit, deren Ursachen uns immer unbekannt bleiben werden." Das Verständniss der über diesen primitiven Unterschieden sich erhebenden Mannigfaltigkeit geschichtlicher Gestaltungen stellt sich der direkten, nicht durch psychische Momente vermittelten Erklärung aus äusseren Bedingungen entgegen (Polemik gegen Montesquieu's Lehre vom Klima): „erst nach Erschöpfung des Einflusses der psycholog. Erklärungsgründe (causes morales) u. nach Erkenntniss der absoluten Unerklärbarkeit der Facta durch sie, sind wir berechtigt den Einfluss der physischen Ursachen abzuwägen, da diese nur auf die verborgenen Bildungsprincipien unseres Geistes und Charakters und nicht auf die allein sichtbaren Resultate wirken, während wir jene in ihrem Urgrund verstehen, ihrem Fortschreiten in der Tiefe unseres Herzens folgen können." „Dévoiler l'influences des causes générales et nécessaires, celle des causes particulières et des actions libres des grands hommes, et le rapport de tout cela à la constitution même de l'homme; montrer les ressorts et la mécanique des causes morales par leurs effets: voilà ce qu'est l'histoire aux yeux d'un philosophe". — So entspringt ihm sein Verfahren, welches aus der geistigen Organisation des Menschen und seiner Stellung in der Aussenwelt die Formen der Naturerkenntniss, welche ihm die Geschichte bietet, als nothwendige Entwicklungsstufen zu begreifen sucht. — A. a. O. S. 645. 599. 616. 647, vgl. den Brief an Mme de Graffigny, S. 785 ff.

[143]) Dilthey, Geistesw. I. 124. Vgl. Turgot, oeuvres II, 626 Anm. 2. — In der Sorbonne-Tradition bes. abbé Terrasson.

got's Geschichtsschreibung in der Richtung von Voltaire und Montesquieu, liegt überhaupt seine Geschichtsphilosophie in der Richtung der von der wissenschaftlichen wie practisch politischen Lage aus jetzt allenthalben hervorgetriebenen Entwicklungslehren [144]), — so ist nun mit der positivistischen Wendung die besondere Stellung bestimmt, die sie unter diesen verschiedenen Systemen einnimmt.

Die moderne Erfahrungs-Philosophie, wie er sie im positivistischen Sinne erfasst [145]), als eine bisher unbekannte Naturerkenntniss, auf ein breites exactes Thatsachenmaterial und seine Bearbeitung mit mathematischer Analysis gegründet, von aller metaphysischen Speculation sich endlich freihaltend, in analytischem Geiste der Relativität der Dinge bewusst; diese neue Philosophie, alle Blicke auf die Natur geheftet, wie Baco ihr den Weg wies, Galilei und Kepler sie begründeten, wie sie stetig fortschritt seit Descartes' Revolutionirung des Denkens zu der „Exactheit, Methode und Sinn für Strenge" der modernen französischen Forschung [146]), — sie erscheint als das grosse Ergebniss der ganzen geistigen Entwicklung, welches in der „unmerklich stetigen Verkettung, durch die es mit den primitiven Vorstellungen zusammenhängt" [147]) zu begreifen ist. So versucht Turgot zuerst, die Gesetzlichkeit des intellectuellen Fortschritts aufzuzeigen. Und hier erfasst er nun das wichtige Verhältniss, welches dann, zu dem Gesetz der drei Stadien ausgestaltet, Comte zum Aufbau seiner Geschichtsphilosophie diente.

Als die erste, ursprüngliche Form einer Naturerklärung, zugleich „die ersten Schritte der Philosophie" werden die Religionen intellektualistisch gedeutet: „Quelle absurdité dans les causes que nos pères ont imaginées pour rendre raison de ce qu'ils voyaient; les hommes, frappés des phénomènes sensibles, supposèrent que tous les effets indépendants de leur action étaient produits par

---

144) Vergl. Dilthey, K. Fischer's Hegel. D. Litt.-Ztg. XXI, 1 (1900.)

145) A. a. O. S. 650 ff. 609 ff.

146) In demselben Sinne skizzirt D'Alembert die seit Baco stetig vorwärts schreitende Bewegung, in der er sich wirkend mitten inne fühlt, in dem vielbewunderten letzten Abschnitt des Discours und dem ersten Kapitel der Elémens.

147) A. a. O. S. 647.

des êtres semblables à eux, mais invisibles et plus puissants, qu'ils substituèrent à la Divinité. Tous les objects de la nature eurent leurs Dieux." „Les Dieux n'étaient que des hommes plus puissants et plus ou moins parfaits, selon qu'ils étaient l'ouvrage d'un siècle plus on moins éclairé sur les vraies perfections de l'humanité"[148]). — Diese primitive Idolatrie wird durch die Vernunft überwunden in der Philosophie, welche sich in Griechenland unter günstigsten Bedingungen geographischer Lage, Sprache und kleinen Staaten eigener freier Verfassung erhebt; aber ihre bloss ingeniösen Systeme sind „nur ein Gewebe unverständlicher Worte, ihre Physik nur eine frivole Metaphysik"[149]). „Quand les philosophes eurent reconnu l'absurdité de ces fables, sans avoir acquis néanmoins de vraies lumières sur l'histoire naturelle, ils imaginèrent d'expliquer les causes des phénomènes par des expressions abstraites, comme essences et facultés, expressions qui cependant n'expliquaint rien, et dont on raisonnait comme si elles eussent été des êtres, de nouvelles divinités substituées aux anciennes. On suivit ces analogies et on multiplia les facultés pour rendre raïson de chaque effet"[150]). Bis dann endlich „die Entartung der Physik in schlechte Metaphysik beendend, sehr spät erst", die mathematische Naturwissenschaft ihren Siegeslauf begann, zuerst in isolirten Einzelwissenschaften, bis „ein noch grösserer Fortschritt sie in Folge der Erkenntniss der gegenseitigen Abhängigkeit aller Wahrheiten wieder vereinigt und allmählich wieder zur Universalität der Wissenschaften führt, deren keine dem in irgend einer bewanderten Forscher ganz fremd ist"[151]).

Diese Sätze, welche Turgot so ganz klar und scharf formulirt, stehen nicht etwa isolirt als blosses Aperçu da[152]); in den sämmt-

---

148) A. a. O. S. 601. 656. Vgl. 588. 621. 671.

149) A. a. O. 588. 604. 621.

150) A. a O. 656.

151) A. a. O. S. 611. 674. 752, 3.

152) So Littré, der zuerst die prägnanteste Stelle (S. 656) citirt hat, u. A.: wo die Leistung Turgot's dann immer schliesslich als ein wunderbares Phänomen genommen wird. — Littré, A. Comte et la philos. pos. p. 45.

lichen Entwürfen[153]) werden sie mit Bedeutung herausgestellt; sie stehen, wie er sie als ein nothwendiges Verhältniss begreiflich zu machen sucht, als eine begründete Theorie in einem umfassenden Zusammenhang mit seiner ganzen allgemeinen Anschauung.

Als der Ausgangspunkt erscheint dabei der Gegensatz dieses „so schwankenden, so dem Irrthum unterworfenen“ Entwicklungsganges des Naturerkennens zu dem geraden, vom ersten Anfang an zielsicher weiterschreitenden Fortgang der mathematischen Wissenschaften. Derselbe erklärt sich daraus, dass das Naturerkennen es nicht mit selbstgeschaffenen, so scharf begrenzbaren reinen Vorstellungsgebilden und ihrer sicheren Combination zu thun hat, sondern mit der realen Natur, wo die allein gegebenen Wirkungen die Entdeckung der Ursachen nur ermöglichen durch die Ersinnung von Hypothesen, welche nach einander probirt werden müssen, „immer weniger absurd, aber nicht minder falsch“, bis schliesslich, „durch vieles Probiren und Ausschöpfen der Irrthümer“, die wahre von der Wirklichkeit verificirte Hypothese erreicht werden kann[154]). Diese ihr eigene Art des Fortschreitens macht die Form der Naturerkenntniss abhängig von dem Entwicklungsgange ihres Trägers, der erkennenden Menschheit.

Der Mensch, als das Sinnenwesen, dessen Verstand nur formaler Operationen an den Wahrnehmungen fähig ist, und „daher fast unwiderstehlich dazu neigt, das Unbekannte nach dem ihm Bekannten zu beurtheilen“, leiht ganz naturgemäss in der Kindheitsepoche, von der Flut auf ihn eindringender, sinnlicher Wahrnehmungen machtlos überwältigt, „den Aussendingen alles was sein Bewusstsein ihm von ihm selbst berichtet“: „in dieser ersten Epoche der Vernunft hätte es einem Menschen genau so viel Schwierigkeit gemacht, eine materielle Substanz anzuerkennen, als heute einem Materialisten, an eine rein geistige Substanz zu glauben oder einem Cartesianer, die Attraction anzunehmen“[155]). — „Die Morgenröthe der Vernunft konnte nur in unmerklichem Wachs-

[153]) A. a. O. S. 588. 600ff. 604. 621. 653. 671.
[154]) A. a. O. S. 600ff. 605ff.
[155]) A. a. O. S. 601. 645. 654ff. u. 762 (Art. Existence).

thum emporsteigen, in dem Maasse als die Menschen ihre Ideen mehr und mehr analysierten." „Immer vorwärts getrieben durch das Bild der Wahrheit, zwingt der Erkenntnisstrieb die Menschen zu immer exacterer und tieferer Analyse der Vorstellungen und Facta"[156]). Die abstractere Betrachtung, zu der sich die Philosophie mit der Erweiterung des Erfahrungskreises erhebt, bleibt doch in dem Sinnenschein befangen, indem ihr die natürliche Vorstellungsweise, welche Wahrnehmungen und Vorstellungsbilder mit den Aussendingen identificirt, noch anhaftet. „Der Mensch kennt Alles nur durch seine Vorstellungen, muss also glauben, dass sie alle die Wahrheit in sich tragen." Zu dieser irrigen Vorstellungsweise kam die Verführung der Sprache. „Die Armuth der Sprache und die aus ihr sich ergebende Notwendigkeit von Metaphern bewirkte, dass man die Allegorien und Fabeln zur Erklärung der Naturphaenomene verwandte. Es sind die ersten Schritte der Philosophie." „Die abstracten Begriffe werden als Bilder der Dinge selbst angesehen"; statt die Entstehung der Allgemeinbegriffe zn untersuchen, „forschte man nach der gemeinsamen Essenz, welche die Worte ausdrücken, und erfand die Arten, Gattungen, Individuen und jene berüchtigten metaphysischen Grade"[157]). Erst die moderne Stufe der Analyse, welche die Subjectivität der Sinneswahrnehmungen, die Relativität der Erscheinungen zu uns zur Erkenntniss brachte und in Descartes die Reducirung der Naturursachen auf Figuren und Bewegungen vollzog, so „endlich die Physik sondernd von der Metaphysik, mit der sie bis dahin mangels dieses Grades von Analyse fast confundirt war", erst sie konnte die wahre Naturerklärung begründen, zu deren Triumph dann Beobachtung, Mathematik und Experiment zusammenwirkten.

Indem nun der Prior der Sorbonne die Continuität in dieser Entwicklung nachzuweisen sucht, gelangt er zu einer neuen bedeutenden Einsicht: die geschichtliche Bedeutung des Mittelalters wird von ihm zur Erkenntniss gebracht. Die katholische Kirche bewahrte in ihren Klöstern die Schätze der antiken Kultur, sie über-

---

156) A. a. O. S. 601. 644f. 648.
157) A. a. O. S. 643ff. 653ff.

lieferte die Kenntniss der alten Sprachen und erhielt den Sinn für wissenschaftliche Arbeit rege; der scholastischen Theologie „verdanken wir in gewisser Weise den Fortschritt der philosophischen Wissenschaften“: das Studium der Theologie und Dialektik, zumal an der Pariser Universität, „brachte die Metaphysik zu einer Höhe welche die Griechen und Römer nicht hatten erreichen können“. Die Araber verbreiteten die griechische Philosophie, in der sie „seit langem bewandert“ waren, im Occident, „durch ihre Arbeiten waren die mathematischen Wissenschaften erweitert worden“, die Alchemie „hatte, indem sie zur Zerlegung und Verbindung aller Elemente der Körper anreizte, die unermessliche Wissenschaft der Chemie unter ihren Händen erblühen lassen.“ Endlich Technik und mechanische Kunstfertigkeit, deren Entwicklung, von den Bedürfnissen des Lebens getragen, nie stille steht, schritten zu einer Fülle Epoche machender, dem Alterthum unerhörter Erfindungen vorwärts und vererbten in Erziehung und Tradition einen stetig sich mehrenden Schatz von Erfahrungen. „Die Facta häuften sich im Dunkel der Zeit der Ignoranz auf und die Wissenschaften, deren Fortschritt, wenn auch verborgen, doch nicht weniger wirklich war, mussten eines Tages um diese neuen Reichthümer gemehrt wiedererscheinen.“ „Jene Fertigkeiten mussten gepflegt und vervollkommnet werden, damit die wahre Physik und die hohe Philosophie entstehen konnten. Sie erst ermöglichten exacte und demonstrative Experimente.“ So fand die Renaissance „den Boden vorbereitet“. Als dann der Buchdruck „den Geist aus seiner Verborgenheit hervorrief“, „war das wie eine neue Welt“ [158]). —

Der universale Zusammenhang der Naturwissenschaften, diese neue positive[159]) Philosophie, als der eigentlich werthvolle Inhalt der Kultur und Ergebniss und Ziel der stetigen Entwicklung des menschlichen Geistes; diese positive Philosophie in unbegrenztem Fortschritt weiterschreitend, unermesslich wie die Natur selbst[160]) — dies ist das positivistische Kulturideal, von dem Turgot's Schriften

158) A. a. O. S. 588f. 608f. (hier auch die Stellung d. Städte) 666f. 672.

159) Turgot braucht das Wort positiv vielfach (im Sinne von fester Realität; connaissances pos. u. a.) a. a. O. S. 613. 649. 675. 737. 750 u. a.

160) A. a. O. S. 605. 664.

erfüllt sind. Noch tritt der Beruf dieser geistigen Mächte, die Regeln für die Leitung von Leben und Gesellschaft zu entwickeln, nicht in den Vordergrund, noch ist der grosse Plan einer auf den allgemeinen Naturzusammenhang gegründeten Politik nicht in dem Zusammenhang der philosophischen Theorie ausgearbeitet[161]). Aber doch stehen wir, indem wir Turgots Lebenswerk berühren, an den Ursprüngen gerade auch dieser Bestrebungen, in denen das System des Positivismus dann aufgipfelte. Die Erstreckung des in jener grundlegenden naturwissenschaftlichen Bewegung gross gewordenen und nun seiner Omnipotenz sich bewusst werdenden analytischen Geistes auf die Erkenntniss der Gesellschaft, die gegen die „eitlen Abstractionen" des construirenden Naturrechts sich richtende Einsicht, dass eine naturgesetzliche Ordnung die socialen Relationen determinirt, und nun hierauf gegründet das Unternehmen, diese Gesetzlichkeit in dem wirthschaftlichen Leben nun wirklich nachzuweisen: diese für die Socialwissenschaften grundlegende Leistung der Physiocraten wurde, nicht zum mindesten auch durch Turgot's Arbeiten, um die Mitte des 18. Jahrhunderts in Frankreich vollbracht. Und in Turgot's staatsmännischer Wirksamkeit gelangte dann auch die mit dieser wissenschaftlichen Erkenntniss verbundene Tendenz, auf ihrer Grundlage eine rationale Gestaltung der Gesellschaft herbeizuführen, zu wirkungsvollem Ausdruck. Wie man auch die Leistungen des Ministers[162]) beurtheilen möge, die Wirkung darf man kaum gering anschlagen, die sein grosses Programm[163]) und seine einschneidenden Reformen, alles in einem geschlossenen Zusammenhange wissenschaftlicher Ueberzeugungen gegründet, ausüben

[161]) Doch berichtet Condorcet (Leben Turgot's, oeuvres V, 168) von einem umfassenden Plane, der den reifen Mann beschäftigte. Dort auch andere Sätze, die dann bei Comte wiederkehren, besonders dass in der exacter begründeten Politik, wie in der Physik, die von der Wissenschaft festzustellenden Sätze von den Laien geglaubt und befolgt werden müssen, entgegen der Anmassung naturwüchsiger Urtheile. A. a. O. V, 202, 224.

[162]) 1774—76.

[163]) Vgl. besonders das Schreiben an Louis XVI vom 24./8. 1774 und die Denkschrift über die Municipalverfassung (1775), wo auch der Plan eines allgemeinen öffentlichen Unterrichtswesens, „pour former des citoyens". A. a. O.

mussten auf den kleinen gleichstrebenden Kreis vorausschauender Geister, welche Turgot's Bedeutung und Bestreben zu würdigen wussten, und die, erfüllt von der Ahnung der nahen Revolution, nun, als schwächlicher Sinn des Königs und höfische Intrigue dem Wirken des grossen Mannes ein vorschnelles Ende setzte, die letzte Rettung vereitelt sahen.

Zweiter Theil.

Die Continuität des Positivismus von D'Alembert und Turgot zu Comte hin.

I.

In den Schriften von D'Alembert und Turgot erscheinen die allgemeinsten Sätze des Positivismus nachweisbar. Von der grundlegenden Bewegung der mathematischen Naturforschung aus, in deren Betrieb positiver Geist immanent lebt, gelangt hier dieser philosophische Standpunkt, phänomenalistisch, antimetaphysisch, und die ihm eigene Methode, das Forschen nach dem Wesen der Ursachen ablehnend, auf logisch-mathematische Relationen die Wissenschaft einschränkend, zu klarer Einsicht und bewusster Formulirung. In D'Alembert's Elementen der Philosophie, im Anschluss an die grosse Encyclopädie, entwickelt dieser Positivismus sein philosophisches System als eine methodische kritische Zusammenordnung des positiven Zeitwissens in positivem Geiste, ohne Theologie und Metaphysik, ohne Zweck und Substanz und Kraft und reale Verursachung. Zugleich beginnt in Turgots Geschichtsphilosophie, in der Erfassung des einheitlichen Zusammenhangs in der Geschichte und seinem Nachweis in den drei Stadien

II, 165f. 502ff. — Voltaire an D'Alembert: „Je viens de lire le chef d'oeuvre de M. Turgot du 13. de septembre (cf. a. a. O. II, 169f.); il me semble que voilà de nouveaux cieux et une nouvelle terre". Voltaire, oeuvres t. 69 p. 226. — Vgl. zu Turgot's Politik schon in der Géogr. polit. die Unterscheidung wahrer Staaten, deren „Grenzen die polit. Geogr. gezogen hat" von blossen, völkerrechtlich begründeten „Mächten": mais à la longue la geogr. pol. l'emporte sur le droit public, parce qu'en tout genre la nature l'emporte à la longue sur les droits". A. a. O., II, 625.

der Naturkenntniss derselbe naturwissenschaftliche Geist, froh der endlichen Ueberwindung der theologischen und metaphysischen Vorstellungen, jene feste Grundanschauung des Systems der positiven Philosophie auszubilden, wo er dann das stolze Machtgefühl seines unaufhaltsamen Wachsens metaphysiciert in dem Dogma von der naturwissenschaftlichen Intelligenz als dem Werth und Ziel und vorwärtstreibenden Princip menschlicher Entwicklung.

Erscheint somit der Nachweis gegeben, dass die positive Philosophie, welche in Comte's grossem System in einer so ausserordentlich wirkungsvollen Gestalt heraustrat, bereits in D'Alembert's und Turgot's Schriften begründet ist, so erwächst uns damit nun die Aufgabe, den historischen Zusammenhang, in welchem diese Denker zu Comte hinüberführen, nachzuweisen und so erst ihrer geschichtlichen Bedeutung gewiss zu werden.

Und hier thut sich uns nun ein Zusammenhang auf, wie er gerader und strenger und zugleich lebendiger kaum denkbar scheint. Wir werden darzustellen haben, wie dieselbe Bewusstseinsstellung, welche uns in einem D'Alembert und Turgot entgegentrat, sich nun auch weiter geltend macht in einer geistigen Bewegung, welche von ihnen continuirlich zu Comte's System hinaufführt. Eine einheitliche Structur dieses französischen Geistes, welche aus seinem von der Naturerkenntniss beherrschten Denken erwächst.

Dieselbe mathematisch-naturwissenschaftliche Bewegung, aus der heraus sich in dem philosophischen Geist jener beiden Denker die allgemeinsten Sätze des Positivismus erhoben, bildet nun auch weiter die Grundlage, wie sich die positive Philosophie stetig zu ihrem systematischen Abschluss hin entwickelt. Und die einheitliche Richtung des aus ihr hervorgehenden philosophischen Denkens wird uns zunächst, in äusserer Erscheinung, deutlich an den persönlichen Beziehungen, welche in Schülerschaft, Verwandtschaftsgefühl, Bewusstsein von Solidarität die Träger dieser Bewegung verbinden und in einem eng verketteten Zusammenhang von D'Alembert und Turgot fortleiten zu den Gestalten, die für Comte's Entwicklung entscheidend wurden.

Auf das nahe schöne Verhältniss, welches D'Alembert mit den

beiden Freunden[164]) Lagrange und Condorcet in Mitarbeit und gemeinsamem Denken verbindet, haben wir bereits im Beginn hingewiesen. Lagrange, der grosse Schüler D'Alemberts, der wieder zu ihm als seinem grösseren Nachfolger aufschaut: „oportet illum crescere, me autem minui", „il nous effacera tous ou du moins empêchera qu'on ne nous regrette"[165]); Condorcet sein eng vertrauter Freund, der nie von seiner Seite weicht: wie zwei Brüder, „les deux sages et généreux Bertrands", wie Raton-Voltaire gern scherzt, und, D'Alembert zu solchem Nachfolger beglückwünschend: „les portes de l'enfer ne prévaudront plus contre vous"[166]). Gleich eng verbunden sind die beiden mit Turgot, dessen Leben Condorcet schreibt, die intimste Vertrautheit mit dem verschlossenen Denker verrathend[167]). Und mit Condorcet, den Comte selbst als seinen geistigen Vater bezeichnet, mit Lagrange, dessen klassische Genialität von fundamentaler Bedeutung war für die positive Geistesrichtung all der grossen Mathematiker und Physiker, welche an der polytechnischen Schule wirkten — mit ihnen stehen wir bereits dicht vor Comte.

Dann aber die andere Kette von Beziehungen. In Auteuil, der traditionsreichen Pariser Vorstadt, im Helvetius'schen Hause versammelt sich jetzt, die Continuität wahrend mit jener von ihnen noch hier miterlebten und nun als Ideal ihnen vorschwebenden Zeit[168]), als der glänzende Kreis der „Philosophen" hier verkehrte, allwöchentlich die führende Gruppe von Natur-

---

164) Ihr Briefwechsel in Lagrange's WW. XIV, 1—52; vgl. XIII passim.

165) D'Alembert an Lagrange, a. a. O. XIII, S. 10; vgl. auch bes. S. 14. 61. 232. 237; — und an Friedrich, in dessen Werken XXIV, S. 412, vgl. auch S. 403. 406. 410.

166) Voltaire, Werke 69, S. 235. 303. Vgl. auch S. 281. 292, 3. 296.

167) Vgl. auch Condorcet-D'Alembert's Briefwechsel mit Turgot während seiner Abwesenheit von Paris (éd. Ch. Henry, 1883).

168) Man sehe bei Cabanis die Begeisterung, mit der er von diesem „heiligen Philosophenbund", der die Encyclopädie geschaffen, spricht: Mém. de l'Institut, sc. morales et polit. t. I, p. 38. 39 (an VI); und, etwas abgeschwächt im Ausdruck, in den Rapports etc., I, 2. 3 (2. Ausg. 1805).

forschern, Historikern, Politikern in wissenschaftlicher, philosophischer und politischer Discussion. Zuerst um Condorcet geschaart, bis nach seinem Tode bald sein Schwager Cabanis und Destutt de Tracy als die leitenden Köpfe dieser „Ideologen“ sich erweisen. Das sind nicht die Tageshelden der Revolution, die Condorcet und Lavoisier und Tracy, die unter dem Regiment des Schreckens ihr Leben lassen müssen oder, schon im Gefängniss, nur durch Zufall der bereits verfügten Hinrichtung entgehen[169]: erst als die Stunde des Wiederaufbaues geschlagen hat, treten sie auf den Plan und entfalten in der grossen Unterrichtsreform ihre Wirksamkeit in gemeinsamer Arbeit mit Lagrange und Laplace und den andern grossen Mathematikern[170], mit denen sie bald auch im ‚Institut national‘ als die neugeschaffene zweite Klasse der „sciences morales et politiques“ vereinigt sind: im Nationalinstitut, das selbst wieder, wie Cabanis eben an dieser hervorragenden Stätte betont, auf die Bestrebungen der Encyclopädisten zurückführt: „ils semblent en avoir fourni le plan; l'Institut peut être considéré comme une véritable encyclopédie vivant“[171].

Und nun zu Comte hin erstreckt sich auch von hier aus stetig der Zusammenhang. Die philosophisch-naturwissenschaftliche Bewegung bleibt nicht nur in ihren Grundlagen in der festen dauernden Einrichtung der polytechnischen Schule lebendig: auch eben diese ihre Ausbreitung in der ideologischen Doctrin, wo durch die Gewaltmaassregeln des Kaisers Napoleon und das Einsetzen einer breiten gegen die „Philosophie des 18. Jahrhunderts“ gerichteten Strömung der stetige Zusammenhang unterbrochen scheint, um erst zwei Jahrzehnte später auf dem engeren Gebiete der physiologischen Psychologie erfolgreich wieder aufgenommen zu werden, auch sie bleibt wirksam erhalten in Saint-Simon, der in persönlichem Verkehr mit wesentlichen Trägern der Bewegung seine „wissenschaftlichen“ Kenntnisse errafft und dessen Abhängigkeit von den hier herr-

169) Cf. Mignet, Notices hist. I, 263.

170) Vgl. Lacroix, Essais sur l'inscignement etc. Picavet, les Idéologues p. 53—55. Cournot, les institutions d'instruction publique, p. 263. 276. 379.

171) Cabanis, Mém. de l'Institut etc. I, p. 39. Rapports I, p. 4.

schenden Anschauungen nachweisbar scheint. Und endlich, damit die Kette sich schliesse, Saint-Simon der „Schüler“ [172]) D'Alemberts, von dem er die philosophische Grundlage seines Denkens her-haben [173]) will und dessen Vorrede zur Encyclopädie er in seiner „Einleitung in die wissenchaftlichen Arbeiten des XIX. Jahthunderts“ vollständig abdruckt [174]) und als das Muster in Anspruch nimmt für Comte's „Système de politique positive“, in welchem er sein eigenes weltumwendendes „System“ „in wissenschaftlicher Form“ erblicken möchte [175]).

Dieser lebendige persönliche Zusammenhang und diese Solidarität sind doch nur der Ausdruck der dahinter liegenden Uebereinstimmung der Weltansicht. Wie die Naturerkenntniss fortschreitet, bleibt in dieser wissenschaftlichen Bewegung, über die einseitige Specialforschung hinaus, das philosophische Streben lebendig, den Zusammenhang der Wissenschaften unter einander zu wahren, über ihre Beziehungen, ihre Principien und Methoden sich klar zu werden. Und indem dies geschieht, treten allenthalben die grundlegenden Sätze des Positivismus, wie wir sie bei D'Alembert und Turgot formulirt fanden, heraus.

Wir werden aufzeigen können — und Picavets eingehende, umfassende Darstellung der ideologischen Doctrinen [176]) macht diesen Nachweis in breitester Weise möglich —, wie, ausgehend von der grundlegenden Anschauung des einheitlichen gesetzlichen Zusammenhangs der Natur — welche besonders von Condorcet [177]), Laplace [178]) und Cabanis [179]) herausgehoben wird und in Cabanis' von der Stoa be-

[172]) So allgemein nach St.-Simon's Bericht in seiner Autobiographie (Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin, t. I, p. 20. t. XV p. 68). Ein persönliches Schülerverhältniss ist jedoch ausgeschlossen, da D'Alembert nie Unterricht gab; wie er eine Bitte um Aufklärung abthat: allez en avant et la foi vous viendra (Lacroix, Essais etc. p. 199), — des Altersunterschiedes gar nicht zu gedenken (D'Alembert geb. 1717; St.-S. 1760).

[173]) St.-Simon a. a. O: „Il m'avait tressé un filet métaphysique si serré qu'aucun fait important ne pouvait passer à travers.“

[174]) Vgl. Oeuvres t. XV p. 63.

[175]) A. a. O. XXXVIII, p. II.

[176]) Picavet, les idéologues. Paris 1891.

[177]) Oeuvres I, 419. 455. 605. V, 170f. u. A.

[178]) Bes. am Schluss der Exposition du Système du Monde.

[179]) Vgl. Picavet a. a. O. p. 251ff. 276ff.

einflusstem Denken sich der in ihr gelegenen Richtung auf pantheistische Vorstellungen mit kritischem Bewusstsein zuwendet — diese positivistischen Sätze überall gegenwärtig sind. Wie Begriff und Methode der positiven Wissenschaft, deren Muster die strenge reine Haltung der D'Alembert und Lagrange ist und deren Resumé die Lehre des späteren Condillac giebt, in ausdrücklicher Formulirung an den Eingang der Arbeiten eines Cabanis, Destutt de Tracy, Lacroix und vieler geringeren Geister tritt[180]): Wissenschaft der methodische Zusammenhang der Beziehungen von Succession und Coexistenz, dem Forschen nach dem Wesen der Ursachen abgewandt als dogmatischer Metaphysik, Personification von Abstractionen; wobei denn auch das schon von Turgot gebrauchte Wort positiv als Bezeichnung für „die wahre Methode" besonders bei Tracy und dem Philologen Thurot immer prägnanter hervortritt. Dann die überall lebendige und bis in die grosse Unterrichtsreform hinauf wirksame Anschauung von dem einheitlichen Zusammenhang aller Wissenschaft. „Das ist wahrhaft eine schöne und grosse Idee", so leitet Cabanis sein Werk ein, „alle Wissenschaften und Künste als einen Zusammenhang zu betrachten, als Ein untheilbares Ganze, Zweige Eines Stammes, durch gemeinsamen Ursprung geeint, mehr noch geeint durch die Frucht, die sie gleichermaassen zu bringen bestimmt sind, die Vervollkommnung und das Glück des Menschen". „Man sieht, man weiss, man beweist heutzutage, dass es nichts Isolirtes giebt in den Arbeiten des Menschen: sie verschlingen sich in einander, wie die Völker in ihren Handelsbeziehungen, sie unterstützen einander wie die durch sociale Bande geeinten Individuen"[181]). Wie nun weiter

[180]) Cabanis, Rapports etc. Vorrede. Destutt de Tracy, De la Métaphysique de Kant, 1802. Mém. de l'Institut, t. IV, 548 ff. (diese pos. Methode bildet den einzigen Zusammenhalt der französ. Philosophie und keine metaphys. Systeme wie in Deutschland); Elémens d'idéologie, Vorrede u. Einleitung zu Bd. I u. III. Lacroix, Essais, Einl. — Dieselben Sätze bei Draparnaud, Garat, Thurot u. a. vgl. Picavet a. a. O. p. 445. 165. 463.

[181]) Cabanis, Rapports etc. Einleitung. Mém. de l'Institut, I, 37. Oeuvres I, 359. Condorcet in s. Antrittsrede in der Akademie (1782). Oeuvres I, 393. 439. 539 u. a. und in dem Bericht über das öffentliche Unterrichtswesen (21./4. 1792). Lacroix, Essais. p. 28. 60. 100 ff. Cambacérès, Mém. de l'Institut, III, 9 u. a.

in diesem Zusammenhange der positivistische Begriff der Philosophie festgehalten wird und Cabanis, De Tracy, Lacroix, Ampère und andere noch sich mit einer neuen Classification der Wissenschaften beschäftigen[182]), wobei die Anordnung in einer Reihe nach dem Grade der Abstractheit und Allgemeinheit ein durchgehender Gesichtspunkt bleibt.

Aber für die Entwicklung dieses Positivismus über D'Alembert's System der Naturwissenschaften hinaus sind nun von entscheidendem Einfluss die inhaltlichen Fortschritte, welche diese Bewegung vollzieht. Wie diese Philosophie Generalisation aus der wissenschaftlichen Erkenntniss ist, ist sie von dem Stande derselben abhängig. So wird sich unsere Untersuchung der Veränderung zuwenden müssen, die hier stattfindet.

Wenige Jahre nach Vollendung der analytischen Mechanik schrieb Lagrange an D'Alembert, die Aera der Mathematik sei nun zu Ende, der Boden erschöpft: „es ist nicht unmöglich, dass die Sitze der Geometer in den Academieen eines Tages das werden, was heut die Lehrstühle des Arabischen an den Universitäten sind" [183]). Wie Laplace jetzt im Verein mit Lavoisier chemische Experimente macht, reizen auch ihn die „glänzenden Schätze" dieser Wissenschaft, die „ehedem ihm so dunkel schien und nun leicht geworden ist wie die Algebra". Ein halbes Jahrhundert später wird Comte an Mill schreiben, er bedauere es, wenn sich hohe Intelligenzen auf mathematische Speculationen einschränken: „den socialen Studien müssen sich jetzt eminente Geister zuwenden" [184]). Und nun wird von höchster Bedeutung das Eintreten der Medicin und Physiologie in diese Bewegung. Hatte noch D'Alembert über die nichtsnutzige medicinische Wissenschaft gespottet, und hatte Turgot einen Boerhave als einen unwissenden Charlatan bezeichnet[185]), — jetzt erweisen diese Wissenschaften mit den grossen Arbeiten eines

[182]) Vgl. über sie wie über Lancelin und Draparnaud Picavet a. a. O. p. 268f. 372f., 467f., 431f., 445f. Lacroix a. a. O. p. 60f., 100f., 112f.

[183]) Lagrange, Oeuvres, XIII, 226.

[184]) Lettres d'A. Comte à J. St. Mill, p. 148.

[185]) Corresp. inéd. de Condorcet et Turgot, éd Henry, p. 60.

Vicq-d'Azyr, Cabanis und Bichat ihre philosophische Dignität, Cabanis' physiologische Psychologie tritt heraus und als ihre Ergänzung die „rationale Ideologie“ Destutt's de Tracy, die er, einstimmig mit dem Freund und Lehrer, als „Theil der Zoologie“, „Bestandtheil der menschlichen Physik“ [186]) erfasst. Wir werden zu zeigen haben, wie in den Arbeiten dieser Männer die Wendung vollzogen ist, welche dann, einseitig verfolgt, von dem allgemeinen Positivismus zu dem engeren Standpunkt Comte's hinüberführt.

Der andere grosse Fortschritt, welchen diese Bewegung vollzieht, ist durch die Erschütterung von Gesellschaft und Kultur in der Revolution bedingt. Wie jetzt der naturwissenschaftliche Geist sich vor die drängende Aufgabe gestellt sieht, das geistiggesellschaftliche Leben dem regulirenden Verstande zu unterwerfen, nun „das erschütterte Europa an der Arbeit scheint, eine neue Ordnung der Dinge zu gebären“ [187]), setzt allenthalben der Versuch an, über politische Oekonomie, Ethik und Politik hinauszugelangen in einer „Socialwissenschaft“ und „socialen Kunstlehre“, die zugleich „die Wissenschaft vom Menschen“ und „die wahre Philosophie“ [188]) sein wird. Jetzt tritt Turgots Geschichtsphilosophie und D'Alemberts Idee einer wissenschaftlichen Moral in den Zusammenhang der wissenschaftlichen Bestrebungen ein. In Condorcet erhält diese breite Bewegung noch einmal einen überragenden Vertreter. Er bringt ihren eigentlichen Antrieb zum Ausdruck, wie er die Uebertragung der naturwissenschaftlichen Methoden auf die moralisch-politischen Wissenschaften fordert und das Ideal erblickt in einem Wesen, „für welches alles innerhalb der Erkenntnis gleich wäre“, „das, fremd unserem Geschlecht, die menschliche Gesellschaft so studieren würde, wie wir die der Bienen und Biber studieren“ [189]). Er entwirft im Angesicht des Todes die Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes [190]), welche die Continuität mit D'Alembert

[186]) El. d'Ideol. préf. p. XIII.

[187]) Mém. de l'Institut. (sc. mor. et pol.) III, 13.

[188]) A. a. O. III, 11, 13.

[189]) Condorcet, oeuvres I, 392.

[190]) Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain, 1793—94. Vgl. dazu auch a. a. O. I, 392. 421 f. 539 ff. und sein Leben Turgot's.

und Turgot aufrecht erhält und in der idealistischen Zuversicht auf das Heil der gesetzmässig vorwärtsschreitenden intellectuellen Kultur und die Macht rationaler Gestaltung das neue Evangelium dieser ganzen Bewegung verkündet. Wie diese Gesellschaftsdynamik die als naturgesetzlich determinirten Vorgang gefasste Geschichte der Intelligenz benutzt, um aus ihr die Rechtfertigung für die radicalen Organisationspläne zu holen, wird sie der Ausgangspunkt all der Bestrebungen, die auf den systematischen Neubau der Gesellschaft gerichtet sind.

Die neugegründete moralisch-politische Klasse des Institut de France wird der Mittelpunkt dieser Arbeiten: ihr sind, nach De Tracy's Urtheil, die Hoffnungen des aufgeklärten Europa zugewandt als „der ersten gelehrten Körperschaft, welche sich mit einiger Freiheit mit diesen Materien beschäftigt“ [191]). „Gesetzgeber, Philosophen, Rechtsgelehrte“, so heisst es einmal in ihren Sitzungen [192]), „die Zeit der Socialwissenschaft ist da“, „sie ist fast erst zu schaffen“, „seit die Menschen sich zur Gesellschaft vereinigten, haben sich die Nationen wohl nie in einer Epoche gefunden, wo die Socialwissenschaft und die Vervollkommnung der Gesellschaft sie mehr beschäftigen musste.“ Neben den mannigfachen Abhandlungen über die Socialwissenschaft, welche in den ersten vier Bänden der Denkschriften des Institut heraustraten, steht Cabanis' Idee einer „Wissenschaft vom Menschen“, welche Physiologie, Ideologie und Moral als „die Zweige einer einzigen Wissenschaft“ umfassend, den Geisteswissenschaften endlich eine feste Basis geben soll: „sie sollen zurückkehren in die Domäne der Physik, nur noch ein Zweig der Naturgeschichte des Menschen sein, durch die gleichen Methoden sich erweiternd und vervollkommnend“; „so treten wir in eine ganz neue Laufbahn ein“ [193]). Und dann De Tracy's Arbeiten, sein Unternehmen, in den Elementen der Ideologie, die an Hobbes anknüpfen, durch Uebertragung der mathematisch-naturwissenschaftlichen Methoden „die Theorie der moralischen und politischen Wissenschaften zu schaffen“ [194]) und in seinem Commentar über Montesquieu's Geist

[191]) Mém. de l'Institut, I, 286.
[192]) A. a. O. III, p. 3sq.
[193]) Rapports etc. Oeuvres III, p. 16f., 39f.
[194]) Mém. de l'Institut I, 285.

der Gesetze „wirksam beizutragen zu dem Fortschreiten der Socialwissenschaft, welche die für das Glück der Menschen wichtigste Wissenschaft ist und nothwendiger Weise erst zuletzt entwickelt wird, weil sie das Ergebniss und Product aller andern ist“[195]).

Indem wir den hier hervortretenden Ideen und Bestrebungen einer Politik, welche aus dem allgemeinen Naturzusammenhang begriffen wird, nachgehen, werden wir den Zusammenhang erkennen, welcher Comte's Sociologie, die Aufgabe, die er ihr setzt und die Stellung, die er ihr zuweist, mit dieser von der Revolution genährten philosophisch-naturwissenschaftlichen Bewegung verbindet.

II.

So flüchtig unser vorläufiger Ueberblick diese geistige Bewegung streifen konnte, soviel sehen wir doch: es geht in dem Frankreich des 18. Jahrhunderts im Zusammenhang mit der mathematischen Naturforschung von D'Alembert und Turgot ab eine allgemeine philosophische Bewegung vorwärts, deren Grundgedanken in durchgreifender Uebereinstimmung mit Comte's Positivismus stehen, und ein Versuch, Comte's System in seiner Entstehung zu begreifen, wird seinen Zusammenhang mit dieser grossen Bewegung aufzuzeigen haben.

Es ist nun aber nicht so, dass die naturalistische Denkrichtung, welche die zweite Hälfte des 18. Jahrhunderts in stetiger Entwicklung beherrscht, nun auch weiter gerade und lückenlos vorwärts schreitet, um schliesslich in Comte einen systematischen Abschluss zu erhalten, vielmehr ist nach ihrer Aufgipfelung in der Revolution von 1793 ihre einseitige Vorherrschaft bald beendet, und man ist gewohnt, erst an das Auftreten von Broussais und Gall ihre Erneuerung zu knüpfen. Eine umfassende geistige Bewegung entsteht, welche gegen „die Philosophie des 18. Jahrhunderts“ gerichtet ist: es erheben sich die Denker, welche die Aufrichtung der festen Macht der katholischen Kirche als das Heil der erschütterten Gesellschaft predigen, und die andere Richtung, welche, von der Ideologie sich loslösend, in der Spontaneität des Subjects den Ausgangspunkt nimmt, um eine auf die Freiheit der moralischen Person gegründete

[195]) Commentaire sur l'Esprit des Lois, réflex. prél. p. VIII. (1810, publ. 1822).

Verfassung dem Mechanismus des Napoleonischen Staates entgegenzustellen. Und gewiss ist von höchster Bedeutung die Einwirkung, welche vor allem De Maistre und Lammenais auch auf Comte ausgeübt haben, während andererseits auch in der breiten ideologischen Bewegung selbst Ansätze enthalten waren, welche zu anderen Standpunkten hinüberführen.

Dies ist nun für den Nachweis der Continuität des Positivismus das entscheidende Verhältniss, welches zugleich diese Aufgabe so reizvoll macht und eine Lösung zu ermöglichen scheint, welche über den pragmatischen Nachweis der sachlichen Zusammenhänge hinausreicht: lebendige geschichtliche Gestaltungen bieten sich dar, welche den Geist jener philosophischen Bewegung in sich aufnehmen und ihn in unmittelbarer Einwirkung an Comte mittheilen: die polytechnische Schule und Saint-Simon.

1.

In der „Centralschule für die öffentlichen Arbeiten", wie die polytechnische Schule ursprünglich benannt war, — Laplace schlug die angemessenere Bezeichnung „Hochschule für die Wissenschaften und Künste" vor — hat sich die mathematische Naturwissenschaft des 18. Jahrhunderts, als der Nationalconvent an sie den Ruf zur Verwirklichung ihrer Intentionen in der grossen Unterrichtsreform ergehen liess, das lebensvollste und wirksamste Organ geschaffen, welches nicht nur ihre Ergebnisse in Mathematik, Physik und Chemie, sondern vor allem ihre ganze Denkhaltung, ihre allgemeinen philosophischen Grundlagen festzuhalten und zu überliefern wusste. Dieses grosse Gelingen war darin gegründet, dass in einem nie dagewesenen Zusammenwirken die hervorragendsten Männer der Wissenschaft, neben einem Lagrange die Fourier, Monge, Laplace und Ampère, die Berthollet, Chaptal, Vauquelin und Fourcroy, das Fundament dieser Bildungsstätte errichteten und den Typus der Unterrichtsweise entwickelten, der dann in einer grossen Tradition fortwirkte; dass diese Gelehrten grossen Stils, die oft im Lehren selbst erst den Gegenstand schufen oder neue Methoden fanden, die principiellen Grundlagen ihrer Wissenschaft den

Schülern aufzuklären suchten und den Zusammenhang mit den philosophischen Bestrebungen aufrecht erhielten[196]).

Lagrange selbst ist die Seele dieser Schule. Er war, nachdem er Jahre hindurch sich von jeglicher mathematischen Arbeit abgewandt hatte, durch die grosse Aussicht, seine Wissenschaft in den Dienst des Lebens und der neuen Gesellschaft zu stellen, zu seiner Wissenschaft zurückgeführt worden: nun „war ihm", wie es in dem officiellen Bericht heisst, „durch die polytechnische Schule der neue Ruhm vorbehalten, den Eingang der Bahn zu ebenen, deren Grenzen er zurückgeschoben hatte"[197]). Neben die analytische Mechanik, welche das klassische Grundwerk für den Unterricht bildete, traten nun seine elementaren Vorlesungen über die Principien der Arithmetik, Algebra, Analysis und dann seine Functionentheorie. Und seine Art der Auffassung und Darstellung ist bis heute für die Form der Lehrweise und die wissenschaftliche Constitution der polytechnischen Kurse massgebend geblieben[198]). Wie er der neuen Bildungsstätte durch die Eröffnungsrede die Weihe giebt, hier, wie überhaupt in diesen seinen Vorlesungen von einem Auditorium gefeiert, in dem sich die ersten Naturforscher unter die Studenten mischen, wie sein Interesse an der Ausbildung der Vorzugsschüler (chefs de brigade) Lehrer und Schüler ehrt, wie auf ihn gleich die erste Wahl eines Präsidenten der leitenden Körperschaft fällt — Monge, der Schöpfer der darstellenden Geometrie, welchem an der thatsächlichen Organisation der grösste Antheil gebührte, tritt gern zurück: „ich ziehe besser den Wagen, ihm gebührt der Platz des Lenkers" —, erscheint er als ein Höherer, den sie alle als ihr schöpferisches geistiges Haupt verehren[199]).

Solcher Art von dem reinsten Geiste der grossen mathematischen Naturforschung genährt, vermochte die polytechnische Schule, die reichsten Wirkungen dieses wissenschaftlichen Geistes zu entfalten.

---

196) Vgl. die officiellen Berichte über die Kurse im Journal der Schule, I, 92. 120. 152. II, 24. 128. III, 338. V, 2. 20. 84. 115. 191. VI, 232. 372.

197) Journal de l'école polytechnique, t. II, p. 206 sq.

198) Vgl. Dühring, a. a. O. p. 569 f.

199) Vgl. Pinet, Histoire de l'Ecole polytechnique p. 381 ff., 386 f. 465. 408.

„Des Gelingens froh, der Zukunft sicher“, so heisst es einmal bei dem Geschichtsschreiber der Schule[200]), „belebt von dem Verlangen, seiner Vorgänger sich würdig zu erweisen, begiebt der junge Polytechniker sich an's Studium und entfaltet einen Fleiss, einen Feuereifer, welcher schwer zu überbieten ist. Wie vor ihm alle Entdeckungen des Menschengeschlechtes sich entrollen, sich die Gesetze offenbaren, denen die Welt gehorcht, entwickelt sich sein Urtheil fest und sicher. Die strenge Logik der Abstractionen lässt seine lechzende wohlgeschulte Phantasie die Wahrheit in ihrer Einheit, ihrem Glanze schauen. Ueberzeugungen, Gewissheiten entstehen in seinem Geist, die nun nichts mehr erschüttern wird. So ist er Enthusiast, absolut, geneigt, bis zum Aeussersten die Consequenzen der Principien zu verfolgen. Vielleicht, dass mancher, exaltirt durch solche Studien, sich in den Abstractionen und Chimären verlor. Aber weit entfernt, das Herz zu verderben, erscheint vielmehr die Leidenschaft für die wissenschaftliche Forschung, die Liebe zu den abstracten Wahrheiten als ein segensreiches Ergebniss, ohne welches später das wirkliche Leben nur Egoismus, skrupellose Speculationen, energielose Charaktere darbieten würde“.

Mit diesem wissenschaftlichen Geist verband sich in dieser Schule ein Anderes, erwachsend aus den historischen Zusammenhängen ihrer Gründung und genährt durch ihre Organisation. In der höchsten Noth des Vaterlandes, als ganz Europa sich gegen das revolutionäre Frankreich coalirt hatte, hatte die Republik die Wissenschaft zu Hülfe gerufen: „schaffe uns Salpeter oder die Guillotine ist dein Loos!“, so wurden die Naturforscher aus dem Gefängniss befreit. Indem die Wissenschaft mit unerhörter Energie und Erfindung alle natürlichen Hülfsquellen benutzen lehrte, um die Waffen für die nationale Vertheidigüng zu schmieden, hatte sie ihre sociale Dignität erwiesen. So war der Plan entstanden, eine Schule zu errichten, „wo die Elemente der öffentlichen Dienste, welche die gründliche Kenntniss von Mathematik und Physik erfordern, neues Leben erhielten in einem centralen energischen Unterricht, dergestalt, dass die Republik alle

200) A. a. O. p. XII f.

Bürger zur Bewerbung rufend, sich der bestorganisirten Köpfe zu ihrem Dienst bemächtigen könnte"[201]). So mochte sich in dieser Schule eine grosse Tradition entwickeln, welche ihr Lebensprincip: den Zusammenhang mit dem realen Leben, die Richtung der Studien auf die practische Anwendung, auf die Gestaltung der Wirklichkeiten, emporhob zu dem Kulturideal der Herrschaft des Menschengeschlechts über die Natur. Zugleich war es in diesem geschichtlichen Zusammenhange gegründet, dass diese Anstalt, wie sie aus der Revolution erwuchs und ihrer vollsten Wirkungen theilhaftig wurde, wie eingemauert in ihre Fundamente trug die Verbindung jenes klassischen mathematischen Geistes mit den Idealen von Freiheit, Humanität, Fortschritt, Herrschaft der Vernunft und rationaler Gestaltung. Und die ganze Geschichte der polytechnischen Schule zeugt davon, wie in all der Hingebung für die Gesammtheit, in dem Opfermuth, für sie alles einzusetzen, in dem thätigen Antheil, den die Studenten, in der Schlacht wie in Demonstrationen, an den Schicksalen des Vaterlandes nahmen, es stets die Sache der Vernunft ist und die grossen Ueberlieferungen der Revolutionszeit, was sie begeistert.

Dieser Geist der polytechnischen Anstalt erhielt doch erst seinen entscheidenden Charakter durch die Ideale und Affecte, welche, zumal seit der Einführung des Internats, aus dem Gemeinschaftsleben der Schüler erwuchsen, wo durch das grosse, unerhörte Princip, alle Bürger, ohne Unterschied von Stand und Vermögen, zu dieser Bildungsstätte der höchsten Beamten zuzulassen, die gänzliche Ueberwindung der äusseren Unterschiede der socialen Schichtung gelungen war. Wie diese jungen Menschen, welche sich als die Elite der Nation zur künftigen Leitung der Gesellschaft berufen wissen, und die in dem Hochgefühl ihrer Wissenschaftlichkeit „die Prätention haben, für alle politischen, religiösen und socialen Fragen genauere und befriedigendere Lösungen zu finden als alle andern"[202]) — wie diese jungen Polytechniker zusammen leben, den gleichen Einflüssen, der gleichen Disciplin, den gleichen Gewohnheiten von

[201]) Bericht des Schulraths an den Rath der Fünfhundert.

[202]) Keller, Vie de Lamorcière. Citirt bei Pinet, a. a. O., p. 136.

Arbeit und Ordnung unterworfen, entwickeln sich unter ihnen Gefühle von Gemeinschaft, Solidarität, Brüderlichkeit, bilden sie feste Formen aus, in denen die Aelteren die neu Hinzutretenden in den Geist und die Traditionen der Schule einweihen und in einer zwanglos sich ergebenden Erziehung ihnen ihre jungen Lebensergebnisse mittheilen; wie sie, alle einander gleich gestellt, in der Fähigkeit und Leistung den einzigen Maassstab der Werthung sehen und den hervorragendsten Geistern als ihren Lehrern und Leitern sich nahe fühlen, entsteht ihnen eine Rangordnung, in welcher geistige Macht die selbstverständliche erste Stelle hat. „Wenn alle Bänder der Gesellschaft sich lockerten“, so schildert ein Polytechniker den Geist der Schule, „wenn draussen in der Welt die Sphäre der Liebesneigungen sich verengt hatte, nur noch die Familiengefühle umfasste, da hat sich die polytechnische Schule tief religiös erwiesen. Sie war religiös, da alle Schüler sich verbunden, geeint fühlten, da alle Brüder waren. Sie war religiös, da sie über dieser heiligen Brüderlichkeit voller Freude die Hierarchie der Männer annahm, die ihr ihre Sorgen und Nachtwachen geweiht hatten; da sie vor allem stets der Erhöhung der Menschen, in ihren Mauern wie draussen in der Welt, zujubelte, wenn diese Erhöhung nur dem Verdienst verdankt war“ [203]). Saint-Simon's zündendes Wort: „Jedem nach seiner Fähigkeit, jeder Fähigkeit nach ihren Werken“, scheint aus dem Leben dieser Schule abstrahirt.

So hat die polytechnische Schule nicht nur die Continuität des Geistes der grossen mathematischen Naturwissenschaft vermittelt, es erwuchsen zugleich in ihr die Keime von Entwickelungen, welche dann in der grossen auf Erneuerung der Gesellschaft gerichteten Bewegung, von der Comtes Lebenswerk nur ein Theil ist, in die Erscheinung traten. Die geistige Constitution dieser Schule, wie wir sie zu analysiren versuchten, scheint es zu erklären, dass aus ihr, die bestimmt war, Genieofficiere und Ingenieure zu bilden, nicht nur ein Comte, sondern auch die Häupter des Saint-Simonismus und die bedeutendsten Anhänger Fourier's hervorgegangen sind, und dass diese socialen Bewegungen auch innerhalb

[203]) Abel Transon, Discours aux élèves de l'Ecole polytechnique.

der Mauern der Schule einen mächtigen Nachhall gefunden haben. Neben Comte stehen die Bazard und Enfantin, die Laurent, Transon, Reynaud, Chevalier, die, „aus den besten Schülern erlesen, kaum dass sie die Schule verlassen hatten mit ihren Passionen und ihren Theorien, die Apostel eines neuen Glaubens geworden waren, von vollständiger Erneuerung, von Vollkommenheit, von Idealen sprachen, und die grossen Fragen der Moral, Association, Politik und politischen Oekonomie behandelten“ [204]).

Comte selbst hat hier nicht nur die positive Richtung seines Denkens, die exacte wissenschaftliche Schulung und die Tradition des „hohen mathematischen Unterrichts, den die Lagrange und Fourier begonnen hatten“ [205]), empfangen: die enthusiastischen Briefe, in welchen er seinem Freunde Valat das Leben in der Schule und die Ideen, die hier auf ihn eindringen, schildert, zeugen davon, wie er die volle Wirkung erfahren hat von diesem Geist der „sublimen Insurrection von 1789“, dem Geist „der Hingebung an die Sache der Vernunft und Humanität“, der „Einigkeit und Brüderlichkeit“, diesem „ausgezeichneten Geist, der die vorzüglichsten Tugenden erzeugt und der bewirkt, dass wir in allen Lagen ohne Schwanken unser Sonderinteresse dem allgemeinen Interesse opfern“ [206]). Comte hat stets, wenn er von seinem Werden Rechenschaft gab, die für seine Entwicklung grundlegende Bedeutung dieser zwei Schülerjahre anerkannt und er hat, bis zu dem Titel, den er sich in seinen Schriften gab, an seinem Zusammenhang mit der polytechnischen Schule festgehalten.

2.

Saint-Simon nimmt in der positivistischen Bewegung, wie wir sie in den letzten Jahrzehnten des 18. Jahrhunderts fortschreiten sahen, eine eigenthümliche Stellung ein. Unter diesen streng wissenschaftlichen Köpfen, diesen Mathematikern und Naturforschern

---

204) Pinet, a. a. O. p. 136. Auch Marceau, Talabot, Lambert, Olinde Rodriguez u. a. entstammen der Schule. A. a. O, p. 205.

205) Comte an Mill, p. 147. Vgl. über sein Studium Lagrange's Comte an Valat p. 23.

206) Lettres d'A. Comte à Valat, p. 4 sq. (1815).

ist er ein Mensch, welchem alle Methode und Kritik, jede Concentration zu strenger gründlicher Arbeit fernliegt. Wie er nach einem wilden Leben, das ihn nach Amerika trieb, am Unabhängigkeitskampf theilzunehmen, dann ihn durch aller Herren Länder führte, mit grossen Projecten, Kanäle zu bauen und einen indischen Aufstand als Complement des amerikanischen zu organisiren, bis er schliesslich in dem Frankreich der Revolution vor Speculationen mit den Nationalgütern nicht zurückschreckte, und nach diesen „Experimenten“, wie er es nennt, endlich in der Wissenschaft den Stoff für seine Genialität sucht, ist er von dem Willen beherrscht, irgend etwas ganz Grosses aufzuführen. Er spricht das, seine ganze Art offenbarend aus, wenn er sich jeden Morgen von seinem Diener an sein Genie mahnen lässt: „stehn Sie auf, Sie haben grosse Dinge zu leisten“, wenn er sich von Karl dem Grossen, seinem angeblichen Ahn, im Traum prophezeien lässt, in ihm werde ein Philosoph erstehen, ebenbürtig dem grossen König [207]).

Dieser Mensch begiebt sich nun, um den Status der Wissenschaft aufzunehmen und die erforderliche grosse Leistung, die er nun vollbringen wird, festzustellen, unter die Naturforscher. So kam Saint-Simon zur polytechnischen Schule. Er quartirt sich ihr gegenüber ein und auf glänzenden Diners, Banketten, wo er die Professoren, auch Lagrange, um sich versammelt, sucht er in Gespräch und Discussion die Wissenschaft an der Quelle zu erfassen. Und nachdem er, mehr mit den Allüren eines Parvenü als eines Grandseigneur, es drei Jahre lang so getrieben, verlegt er seinen Sitz nach der Ecole de Médecine, um die organische Naturwissenschaft aufzunehmen [208]). So hat Saint-Simon gerade an den Stätten, wo der naturwissenschaftliche Geist seine Heimath hatte, seine wissenschaftliche Bildung empfangen.

Und dies ist nun für unsern Nachweis der Continuität der positivistischen Ideen das entscheidende Verhältniss: wir können den Vorgang, wie in diesem Verkehr Saint-Simon's mit den Pariser Forschern sich der Uebergang der positivistischen Doctrin auf ihn

[207]) Saint-Simon, Oeuvres I, 11. 101.

[208]) Die anmassende Darstellung davon in seiner Autobiographie, Oeuvres XV, 68 sq.

vollzog, unmittelbar beobachten, miterleben gleichsam in einem typischen Moment. Er selbst berichtet von einem jener Gespräche, er führt einen wesentlichen Theil seiner Ideen auf eine Unterredung mit einem Arzte Burdin zurück, und dieser Burdin, welcher der Pariser medicinischen Schule zugehörte und nachweisbar zu Cabanis und zu der ideologischen Zeitschrift, der Décade, in Beziehung stand[209]), selbst aber keine Bedeutung verräth, erscheint als ein an sich unwesentlicher Repräsentant von Ideen, welche in jenen leitenden Kreisen gang und gäbe waren. Hier sehen wir, wie gleich am Beginn von Saint-Simon's philosophischen Bestrebungen (1798) das ganze Programm der positivistischen Bewegung vor ihn hintritt.

„Alle Wissenschaften", so sagte ihm Burdin[210]), „sind im Anfang hypothetisch (conjecturales) gewesen; die grosse Gesetzmässigkeit der Dinge hat sie alle dazu berufen, positiv zu werden." Die Astronomie war in ihrem Ursprung Astrologie, die Chemie Alchemie, heut erst gründet sich die Physiologie auf Beobachtungen und die Psychologie auf die Physiologie, der religiösen Vorurtheile sich entledigend. Der Grund dafür ist, dass der menschliche Geist erst allmählich eine grosse Zahl von Beobachtungen und die Fähigkeit zu ihrer Kritik, Analyse und Verification erworben hat. „Die Astronomie ist die erste Wissenschaft, welche den positiven Charakter hat erlangen müssen, weil in ihr die Facta unter den einfachsten und wenigst zahlreichen Gesichtspunkten betrachtet werden. Die Chemie musste nach der Astronomie und vor der Physiologie kommen, weil sie die Wirkung der Materie unter complicirteren Beziehungen ansieht als jene, aber weniger ins Einzelne geht als die Physiologie. So ist bewiesen, dass, was geworden ist, so werden musste. Es ist viel, wenn man den Grund weiss, der successiv die Ordnung der Dinge herbeigeführt hat,

---

209) Cf. Picavet, les idéologues, p. 454.

210) Saint-Simon, Oeuvres XL, p. 25ff. — Der bei der Verkennung der dargelegten geschichtlichen Zusammenhänge naheliegende Ausweg, in diesem Gespräch eine Fiction Saint-Simons zu sehen, widerspricht seiner originalitätssüchtigen Art und findet s. immanente Widerlegung an den nur für die Zeit des Gesprächs passenden Sätzen über das Unterrichtswesen und den Stand der Physiologie.

weil er das Mittel giebt, zu entdecken, was kommen wird." Und nun folgen die Sätze über Stand und Zukunft der Grundwissenschaft der Ideologen, der Physiologie, „deren wesentlicher Theil die Wissenschaft vom Menschen ist", und „über die Wirkungen, welche ihre Fortschritte in dem allgemeinen System der Ideen, der Organisation der wissenschaftlichen Körperschaft, in dem religiösen, politischen und moralischen System hervorbringen werden." Nur ein Schritt ist nöthig, „um die allgemeine Theorie der Physiologie auf beobachtete Facta zu gründen; es gilt fast nur, die Arbeiten von Vicq-d'Azyr, Cabanis, Bichat und Condorcet zu einem Ganzen zusammenzufassen." Die nothwendige Folge davon wird sein, dass Moral, Politik und Philosophie positive Wissenschaften werden: „der Physiologe allein kann beweisen, dass stets der Weg der Tugend zugleich der des Glücks ist;" die physiologisch gebildeten Politiker werden die Probleme ihrer Wissenschaft „nur noch als Fragen der Hygiene ansehen". „Die allgemeine Wissenschaft oder Philosophie hat zu Elementarthatsachen die allgemeinen Thatsachen der Einzelwissenschaften, oder, die Einzelwissenschaften sind die Elemente der allgemeinen Wissenschaft; diese, die nie anderer Natur sein konnte als ihre Elemente, war hypothetisch, solange die Einzelwissenschaften es waren," sie ist heut halb hypothetisch, halb positiv und wird zugleich mit der Physiologie positiv werden, „denn es existiert kein Phänomen, welches nicht unter dem Gesichtspunkt der anorganischen Physik oder der organischen, d. h. der Physiologie beobachtet werden könnte." Und schliesslich wird eine Erneuerung der religiösen Ideen und der Priesterschaft eintreten. Denn „das religiöse System ist nichts anderes als die Materialisation des wissenschaftlichen Systems. So kann die Reorganisation des Clerus nichts anderes sein als die der wissenschaftlichen Körperschaft, diese muss den Clerus bilden".

Und hier blicken wir in die Grundlagen dieser positivistischen Bewegung, wie nunmehr Burdin aus der Arbeit der Naturforschung heraus die Aufgaben der Philosophie formulirt. Durch Vergleichung der Structur der anorganischen und organischen Körper ist zu zeigen, dass ihre Leistungen der Organisation proportional sind, insbesondere

der Grad von Intelligenz der Vollkommenheit der organischen Structur entspricht. Durch Vergleichung des Menschen und der andern Thiere zu verschiedenen Epochen ist zu beweisen, dass die Intelligenz des Menschen allein Fortschritt, die der Thiere Rückschritt zeigt. Endlich ist die „Reihe der Fortschritte des menschlichen Geistes" aufzustellen; wobei „was über die Zukunft gesagt wird, eine evidente Consequenz des über die Vergangenheit Festgestellten sein muss." Und hier sollen nun folgende „Beobachtungen" deutlich gemacht werden: „der Mensch hatte ursprünglich über die andern Thiere nur die geistige Ueberlegenheit, die aus der Ueberlegenheit seiner Organisation sich ergab"; „er brauchte viele Generationen um eine Sprache zu bilden", diese war erst vollständig, als „die Allgemeinbegriffe Ursache und Wirkung genau unterschieden wurden", womit die Superiorität der menschlichen Intelligenz über den Instinkt der Thiere endgültig entschieden war. „Seitdem begann die Bildung des religiösen Systems, welches zuerst Idolatrie war, d. h. Glaube, dass die ersten Ursachen sichtbar seien" und durch Polytheismus und Deismus „sich erhob zu der Conception mehrerer Gesetze, welche die verschiedenen Klassen von Phänomenen beherrschen". Schliesslich, und „das ist die Zukunft, wird der Mensch sich zu dem Glauben an ein einziges Gesetz, welches das Universum regirt, erheben."

Wir haben diese Sätze so ausführlich dargestellt, weil sie uns nicht nur über die Herkunft der in Saint-Simon's Schriften verstreuten Ideen und über seine vielumstrittene Genialität aufklären: wir erblicken in ihnen zugleich das werthvollste Document, welches uns ein lebendiges Bild giebt von den sonst so schwer greifbaren allgemeinen Anschauungen, die in den Kreisen der leitenden Geister am Ende des 18. Jahrhunderts umgingen[211]. Und dieser ganze Zusammenhang von Gedanken geht nun auf Saint-Simon über. Immerfort gähren diese Ideen in seinem Kopfe. Wie er

[211]) Vgl. dazu auch die aus diesen Kreisen hervorgegangenen Sätze des Philologen Thurot in seinem Discours sur la philosophie (1818): über die „positive" Wissenschaft, welche die constante Succession der Thatsachen in Natur und Gesellschaft beobachtet und das prévoir ermöglicht; über den Gegensatz von Chemie und Alchemie etc. Picavet a. a. O. p. 463.

die Prätention hat, der weltumwendende Philosoph des 19. Jahrhunderts zu sein, zur Lösung der grössten Probleme berufen, ergreift er sogleich die höchste Idee, zu welcher in jener Zeit der allgemeinen Gährung der wissenschaftliche Geist vorgedrungen war und an deren Verwirklichung er eben in der grossen Unterrichtsreform arbeitete: systematische Reorganisation der Gesellschaft, basirt auf dem Zusammenhang der positiven Wissenschaften, Erhebung der positiven Wissenschaft zur leitenden Macht in der Gesellschaft. Wie der Aufruf zur Lösung dieser Aufgabe sich durch all seine Schriften hindurchzieht, erhält sein unstätes, nach der Lage des Augenblicks sich wandelndes Denken eine gewisse Einheit.

„Die Philosophie des 18. Jahrhunderts“, so macht er sich die Kritik der Theokraten zu eigen, „ist revolutionär gewesen; die des 19. Jahrhunderts muss organisiren“, sie muss, um die gegenwärtige Krise zu beenden, das baufällige theologisch-feudale System durch eine neue geistige und eine neue weltliche Gewalt (pouvoir spirituel, p. temporel) ersetzen[212]). Neben Plato stand Aristoteles, Bacon neben Descartes, neben Kant wird Saint-Simon treten. „Plato, Descartes und Kant haben vage Speculationen dargeboten, die ohne grossen Nutzen waren; das Werk eines Aristoteles und Bacon war positive Philosophie, sie sind die Begründer der allgemeinen Wissenschaft gewesen, haben die Methoden zur Vervollkommnung gefunden“[213]). Saint-Simon hat von Anfang an den Plan gefasst, „der menschlichen Intelligenz einen neuen Weg zu bahnen, den physicopolitischen“[214]). Gleich in seiner ersten Schrift, den Briefen aus Genf, entwirft er die Organisation einer europäischen Gelehrten-Academie als leitender Gewalt in der Gesellschaft, Naturforscher als Papst und Priester[215]); ein Gedanke, welcher des öfteren wiederkehrt[216]). Demselben Zusammenhange dienen dann seine mannigfachen Versuche einer neuen Ency-

[212]) XV, 158. XL, 195. XIX, 22 ff. 80. XX, 6. Oeuvres choisies, I, 146, 149.

[213]) Oeuvres XV, 90.

[214]) a. a. O. XV, 68.

[215]) XV, 26 ff. 42 ff. 47. 59.

[216]) 1808, Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle. Citirt bei Weill, Saint-Simon, p. 46. 1813, Science de l'homme, Oeuvres XL, p. 311.

klopädie[217]), in denen er sich nach positivistischem Schema die Aufgabe stellt, anknüpfend an D'Alembert's Werk den systematischen Zusammenhang des Wissens zu entwerfen als „die allgemeine Wissenschaft, die man Philosophie genannt hat“[218]). „Das Princip, nach dem man die Encyklopädie des 19. Jahrhunderts gestalten muss, ist, dass die Wissenschaft, als Ganzes wie in ihren Theilen, auf Beobachtung gegründet sein muss. Also muss ihr die Analyse der Fortschritte des menschlichen Geistes zur Basis dienen. Diese Analyse muss die Eintheilung dieses grossen Buches der Wissenschaft liefern[219])“: „die Verkettung der Wissenschaften wird aufgezeigt durch die Geschichte der Fortschritte des menschlichen Geistes“[220]), „ein gutes System der Philosophie organisiren, das heisst eine gute Geschichte der Vergangenheit und Zukunft des Menschengeschlechts schreiben“[221]). Und dies philosophische Bestreben hat sein Ziel in der Regelung der Gesellschaft. „Begieb dich in die Epoche der Entstehung der Welt, schreite dann durch die Jahrhunderte weiter, das successive Fortschreiten des Menschengeistes beobachtend, und du wirst klar die Mittel erkennen, welche zur Beschleunigung seiner Vervollkommnung zu benutzen sind“[222]). „Das goldene Zeitalter der Menschheit liegt nicht hinter uns, es liegt vor uns, es liegt in der Vollkommenheit der socialen Ordnung: an uns ist es, den Weg zu ihr zu bahnen“[223]).

Wie all die Ideen, welche in Burdin's Programm einen Ausdruck fanden, immerfort bei ihm auftauchen[224]) und er in der

---

[217]) Introduction aux travaux etc. 1808. Introduction à la philosophie du XIXe siècle 1810. Nouvelle Encyclopédie 1810. Mémoire sur l'encyclopédie, 1814.

[218]) XV, 109.

[219]) XV, 149.

[220]) XV, 93.

[221]) XV, 111.

[222]) XV, 89.

[223]) XV, 248.

[224]) Neben ihrer vielfachen Wiederholung in der Science de l'homme, XL, p. 7ff.: die successive Entwicklung der Wissenschaften zum positiven Stadium XV, 38. 108; der Begriff der Philosophie als Universalwissenschaft XV, 109. 128. 149; die Epochen der geistigen Entwicklung XV, 93. 112. XVIII, 31; die Religionen als „materialisirte philosophische Systeme“ XV, 115; u. a.

Bewerthung der Wissenschaft nach ihrem Nutzen und ihrem Vermögen der Voraussicht[225]), in der Bestimmung der positiven Psychologie als eines Theiles der Physik, „physiologischer Psychologie", — „die meist philosophische Art, das Phänomen der menschlichen Intelligenz zu betrachten, ist, das Gehirn als eine kleine Maschine anzusehen, welche materiell das ausführt, was im Universum geschieht; man kann i. e. W. das Universum als eine grosse, den Menschen als eine kleine Uhr betrachten"[226]); „es giebt nur eine Ordnung der Dinge, das ist die physische"[227]) — wie er so in der Grundanschauung die Einwirkung der ideologischen Doctrin verräth, so ist es in seiner umfangreichsten Arbeit, der „Denkschrift über die Wissenschaft vom Menschen" Saint-Simon's directer Vorwurf, jenes Programm zu verwirklichen: die Arbeiten von Vicq-d'Azyr, Bichat, Cabanis und Condorcet „zu einem systematisch organisirten Ganzen zu gestalten", die Erneuerung der Philosophie und des Clerus zu unternehmen, und so „an der Reorganisation des moralisch-politisch-religiösen Systems zu arbeiten"[228]). Und hier macht sich auch, in dem an Condorcet anknüpfenden und ihn ganz wie später Comte kritisirenden[229]) Theil die Tradition von Turgots Geschichtsphilosophie im einzelnen geltend in der Anerkennung des Kulturwerths der Religion und des Mittelalters, in der Aufstellung der Analogie zwischen der Entwicklung des Individuums und der Gattung, endlich in der vereinzelt dastehenden Unterscheidung von drei Denksystemen (ordres de conceptions): auf die vorbereitende Epoche der Idolatrie, welche bis Socrates reicht, folgt die hypothetische, wo die Seelen metaphysische Conceptionen sind, bis das positive System organisirt wird[230]). Und auch diese „Wissenschaft vom Menschen" hat ihr Ziel in der Reorganisation der Gesellschaft. „Das neue politische System Europas muss eine Consequenz der neuen Philosophie sein." „Der

225) XV, 36 ff. 100.
226) Oeuvres choisies I, 175.
227) XL, 10. 11.
228) XV, 126. 129. 80.
229) Vgl. dazu auch XV, 133 ff.
230) XL, 265 sq.

Politik einen positiven Charakter aufzudrücken, ist das Ziel all meines Strebens“ [231]).

Und als ihm dann durch Say's Schriften und Vorlesungen die Lehren von Smith und Bentham entgegentraten, als er die sociale und politische Bedeutung der nun nach der Kriegszeit aufblühenden Industrie zur Anerkennung bringen will, da glaubt Saint-Simon freilich, die Politik mit der politischen Oekonomie als der Wissenschaft von der Production identificiren zu können [232]) und so „nunmehr ein Princip für die Wissenschaft von den Gesellschaften“ gefunden zu haben, sodass „sie endlich eine positive Wissenschaft wird“ [233]): daneben aber bleibt doch noch die Anschauung bestehen, „dass jede sociale Ordnung eine Anwendung eines philosophischen Systems ist“ [234]), dass vor der Etablirung der positiven Philosophie es „Wahnsinn wäre, die Einrichtung der Herrschaft der Industrie zu versuchen“ [235]). Wir verfolgen nicht die neue Phase seines Denkens, in welcher der Ansatzpunkt für die Saint-Simonistische Bewegung liegt: genug, dass wir aus diesen Sätzen, welche sämmtlich vor dem Verkehr mit Comte geschrieben sind, sehen, wie die positivistischen Ideen bei ihm gegenwärtig sind.

So lagen die Aufgaben vor ihm. Immer neu setzen seine Versuche an, sie zu lösen. Immer wieder erklärt er, nun wirklich reif zu sein, nun endlich die Wahrheit gefunden zu haben. „Ich glaube eine Conception der Encyklopädie gefunden zu haben, die besser ist als die von Bacon, eine Conception des Weltsystems, besser als die Newton's und eine bessere Methode, als die von Locke“ [236]). Er gründet Zeitschriften, zieht junge Gelehrte, wie Augustin Thierry und Comte zur Mitarbeit heran, er appellirt immer wieder an die ersten Forscher, sendet ihnen seine Programme und Entwürfe, sie mögen bessern und vollständig machen,

---

[231]) XL, 217. 218.

[232]) XVIII, 185 Anm. 188.

[233]) XVIII, 189.

[234]) XIX, 23 sq.

[235]) XIX, 27. XVIII, 180. 182f. 206 (gerade in den Heften der Industrie, wo Comte's Mitarbeit einsetzt: vielleicht rühren diese Sätze von ihm her).

[236]) Lettres au Bureau des longitudes. Citirt beil Weill, p. 48.

er plant eine europäische Organisation der wissenschaftlichen Arbeit, die grossen Werke auszuführen: was er selbst wirklich leistet, kommt über die pompöse Ankündigung nur wenig hinaus. Nie hat er etwas fertig zu machen vermocht, alles ist Fragment. Wie die Gedanken oder Erinnerungen ihm aufsteigen, wirft er sie hin, ein wirres Durcheinander von vorwärts weisenden Ideen und bizarren Einfällen. Wo er Ausführungen giebt, sieht man meist in Abgründe eines verworrenen, phantastischen Geistes.

In dem Gravitationsgesetz meint er das grosse positive Princip gefunden zu haben, auf das man alles zurückführen müsse, Physik und Physiologie, Moral und Politik: auf die universelle Gravitation soll die neue Encyklopädie gegründet werden, sie soll die Basis der Reorganisation der Gesellschaft sein[237]). Sie soll die Grundlehre der neuen wissenschaftlichen Religion sein, der „Religion Newton's": allerorten sollen Newton Tempel errichtet werden, deren Einrichtung er genau beschreibt[238]). Dann seine absonderlichen physikalischen Erfindungen über den Kampf des Festen mit dem Flüssigen: er hält sie Laplace entgegen, er glaubt sich auf der „höchsten Höhe des Gedankens" gegenüber den „tiefen Regionen, die der Astronom Laplace bewohnt"[239]). Und ähnlich wirre Ideen in dem physiologischen Theil der Wissenschaft vom Menschen, der ein Resumé von Vicq-d'Azyr's Arbeiten sein soll[240]).

Wie er dann mit den Methoden herumwirft, apriori, Synthese, Physiologie, Activität identisch setzt und ebenso aposteriori, anorganische Physik, Passivität[241]); „es ist Zeit, den Weg zu ändern, auf dem Wege des apriori kann man jetzt Entdeckungen machen" — und er giebt sich als Nachfolger Bacon's und betont immer wieder die alleinige Berechtigung der Erfahrungswissenschaft! Wie er dann überhaupt später, um seine Postulate und Generalisationen, deren empirische Begründung ihm nicht gelingen will, zu rechtfertigen, einfach mit einer confusen Vereinigung der beiden Gegen-

[237]) XV, 59ff. XL, 214ff. Weill p. 39. 54.

[238]) XL, 47ff.

[239]) Histoire de l'homme. Citirt bei Weill p. 51 Anm.

[240]) XL, p. 71. 1sq.

[241]) XL, 277.

sätze auszuhelfen sucht. Er scheint ganz ausserhalb der eigentlichen wissenschaftlichen Bewegung zu stehen: das Urtheil Burdin's über den Stand der Physiologie wird von ihm noch 15 Jahre später, nach Cabanis' „Beziehungen zwischen dem Physischen und Geistigen" und De Tracy's „Elementen der Ideologie" einfach nachgesprochen und er erklärt, seit jenem Gespräch von solchen Bestrebungen nichts mehr gehört zu haben. Auch die Politik, die er zur positiven Wissenschaft erheben will, ist ein vager Begriff: bald die „socialen Relationen wie physiologische Phänomene betrachtend"[242]), bald auf das Gravitationsgesetz gegründet, oder als Theil der Wissenschaft vom Menschen in der Geschichte die Gestaltung der Zukunft suchend, bald als Wissenschaft von der Production geradezu definirt, in der Eigenthumsordnung die Grundlage der Gesellschaft erblickend, in der Arbeit ihre Kraft, im Glück ihr Ziel[243]); bald wird sie als Consequenz der Moral aufgefasst: sie ist nichts als die Wissenschaft der wichtigsten, klarsten und allgemeinsten Regeln der Moral[244]). Genug — Saint-Simon ist nie zu klarem, gründlichen Denken, nie zu festen Begriffen gekommen, er hat keine der Aufgaben, deren Lösung er so mit genialischem Dünkel ankündigte, zu bewältigen vermocht, ja auch nur ernsthaft angegriffen, die positivistischen Ideen, die doch in seinem Denken wirksam sind, können nichts ihm Eigenes sein. Und so gewinnen wir aus der ganzen Art dieses Menschen die Bestätigung unserer Auffassung, dass wir in Saint-Simon ein Organ jener geistigen Bewegung des 18. Jahrhunderts zu erblicken haben. Wir konnten den ganzen Zusammenhang positivistischer Sätze aus dem dicken Bündel seiner fragmentarischen Schriften herauslesen, doch nicht als ein strenger wissenschaftlicher oder gar 'grübelnder Denker'[245]) hat Saint-Simon den vor ihm ausgebreiteten Stoff bewältigt.

Aber Saint-Simon ist eine ausserordentlich lebendige Persönlichkeit, er ist ein Agitator mit grosser Macht über andere Menschen. Es lebt da etwas von dem universalen Schriftsteller[246])

242) XV, 40.
243) XVIII, 181. XIX, 43.
244) XIX, 30.
245) So P. Barth, Die Philosophie der Geschichte als Sociologie. S. 17.
246) Ueber diesen Begriff Dilthey, Deutsche Rundschau XXVI, 10.

in diesem Menschen, der in den „philosophischen Experimenten“ seines wechselvollen Daseins alle Lagen menschlicher Existenz ausschöpfen möchte[247]) und den das Streben beseelt, aller Formen geistiger Arbeit sich zu bemächtigen, Philosophie, Naturwissenschaft, Historie aufzubieten, um auf die Menschen, auf die Erneuerung ihrer Ideen zu wirken. Und fehlte ihm das Vermögen zu wirklicher, productiver Leistung, die Fähigkeit zusammenhängender Darstellung, die Kraft geordneten Denkens, so mochte doch die Gewalt und Lebendigkeit, welche in der unmittelbaren Einwirkung dieses encyklopädischen Menschen gelegen war, noch gesteigert werden durch seine incohärente ungestüme Art. Wie der ganze Complex positivistischer Ideen in seinem Kopfe gährt, stellt er sie in immer neuen Wendungen heraus, stets auf ihre Wirkungskraft gerichtet, streut er sie fruchtbringend aus in einem Sprühregen von Programmreden, Flugschriften, Schlagworten mit einer Feuerseele, die selbst Comte in Erstaunen setzte[248]), in dessen Adern das südfranzösische Blut doch wahrlich nicht träge floss.

Comte hat sechs Jahre in dem Bannkreis dieses Mannes gelebt[249]). Er hatte soeben, nachdem er seine mathematisch-physikalische Bildung durch biologische Studien vervollständigt hatte, „zu den exacten Wissenschaften die moralisch-politischen hinzugenommen“; er „meditirt über Condorcet und Montesquieu“[250]). Und naturgemäss fand sich der Zögling der polytechnischen Schule, wie er plötzlich aus seiner Laufbahn herausgerissen war und sich nach Paris mitten in die „ständige Reibung der Geister“ geworfen sah, von diesem Menschen angezogen, in dem der Geist der grossen Naturwissenschaft lebendig schien. Man muss die Briefe an seinen Freund Valat lesen, um die begeisterte Verehrung zu gewahren, welche er dem „Vater Simon“ zollt, die mächtige Einwirkung, welche er von ihm erfuhr. „Ich habe ihm ewige Freundschaft gelobt und dafür liebt er mich, als wäre ich sein Sohn.“ Freiheit des Geistes,

---

247) Oeuvres I, 44 ff.

248) Lettres à Valat, p. 36. 53.

249) Er kam zu ihm im August 1817. An Valat p. 38. Die Entfremdung beginnt 1822. Vgl. Comte, phil. pos. préf. (6 Jahre intimer Verbindung).

250) An Valat S. 23.

Opfermuth, Adel der Gesinnung, alles findet er in ihm: „er besitzt in hohem Grade die grössten socialen Qualitäten“, „seine Art zu sehen erhebt sich zu sehr über die gewöhnlichen Ideen, als dass sie bereits könnte gewürdigt werden“[251]). Comte arbeitet politische Oekonomie für ihn und Saint-Simon bringt ihm seine „hohe Fähigkeit für die philosophischen und socialen Wissenschaften“ zum Bewusstsein, er „geräth über dieselbe oft in Extase“[252]).

Comte liefert für die von Saint-Simon herausgegebenen Zeitschriften, die „Industrie“, den „Politiker“, verschiedene anonyme Artikel[253]), in welchen er die Sätze wiederholt, dass alle Wissenschaften, und in ihrem Verfolg die Philosophie und insbesondere die Moral positiv werden müssen; er entwirft ganz nach Saint-Simon's Art Programme für eine neue Encyclopädie, für eine Arbeit über die Beziehungen zwischen theoretischen und angewandten Wissenschaften, die das Zusammenwirken von Wissenschaft und Industrie herbeiführen soll, er giebt einen Plan der zur Begründung des neuen Gesellschaftssystems erforderlichen Werke. Und im hohen Ton des Meisters offenbart er dem Freunde Valat, der ihn um politische Belehrung angeht, „die Thatsache, welche der Schlüssel der guten Philosophie ist: alles menschliche Wissen wächst von Jahrhundert zu Jahrhundert, und die politischen Institutionen und Ideen jeder Epoche eines Volkes müssen dem jeweiligen Stande des Wissens entsprechen“. „Daraus folgt nothwendig, dass die Politik eines Jahrhunderts nicht die des vorhergehenden sein kann“, die des 19. nicht die des 18. Jahrhunderts. „Mit einem Wort, all deine allgemeinen Ideen, und besonders die socialen, sind von einer radical falschen Idee besessen, der des Absoluten. Es giebt nichts Absolutes in dieser Welt, alles ist relativ[254]).“ „Alles, in der Politik wie in den andern Wissenschaften, muss auf beobachtete Facta gegründet werden.“ Und er räth dem Freunde,

---

251) p. 51 f.

252) A. a. O. S. 36 f.

253) Abgedruckt in der Revue occidentale, t. XII-XIV (angeführt bei Weill, a. a. O. p. 199), z. T. auch unter Saint-Simon's Werken.

254) Derselbe Satz bei Saint-Simon, Oeuvres I, 38.

damit er sich von den rein kritischen Ideen des 18. Jahrhunderts frei mache, Geschichte zu treiben, Hume und Robertson, „das sind die am wenigsten schlechten“, und „dann politische Oekonomie zu studiren, d. h. das Werk von Smith und das von Say“[255]).

Wenn Comte hernach in einer für ihn typischen Weise, spätere Verstimmungen in die frühere Zeit zu projiciren, diese Einwirkung als vorübergehende Irrelenkung hinstellt[256]), so wiedersprechen dem diese beredten Zeugnisse, welche er unter dem frischen Eindruck der lebendigen Gegenwart gab. „Durch dies Verhältniss von Mitarbeit und Freundschaft mit einem der Männer, welche den weitesten Blick haben in philosophischer Politik, habe ich eine Fülle von Dingen gelernt, die ich vergebens in Büchern gesucht hätte, und mein Denken ist während der sechs Monate unserer Verbindung weiter gekommen als sonst in drei Jahren, wenn ich allein gewesen wäre. So hat diese Beschäftigung mir das Urtheil über die politischen Wissenschaften gebildet und die Erweiterung meiner Ideen über alle andern Wissenschaften zur Folge gehabt, so dass ich mehr Philosophie im Kopfe habe, einen richtigeren, weiteren Blick gewonnen habe“[257]). Und noch unmittelbar nach der Entfremdung giebt er zu, dass Saint-Simon's „Einfluss mächtig zu seiner philosophischen Erziehung gedient hat“; „ich verdanke für mein Denken Saint-Simon sicherlich viel, d. h. er hat mächtig dazu beigetragen, mich in die philosophische Richtung zu treiben, die ich mir heut ganz genau geschaffen habe und der ich ohne Schwanken mein Leben lang folgen werde[258]).“

3.

So hat Comte die vollste Einwirkung von Saint-Simon erfahren. Man mag sich vorstellen, wie in gemeinsamer Schriftstellerei und in den Gesprächen jener Abendstunden, da Comte zu ihm kam, „philosophisch zu plaudern mit dem würdigen Philosophen Saint-

255) An Valat S. 54 ff.

256) In der „fameuse“ préface personnelle zum 6. Bande des Cours de ph. pos. p. 8 ff. und Politique pos. III, préf. Dem entsprechend, nur noch schärfer, lautet das Urtheil der strengen Comtisten: Robinet, Notice sur A. Comte, p. 155. Audiffrent, A. Comte, p. 18.

257) An Valat p 37.

258) A. a. O. p. 115. 119. Vgl. Comte an Eichthal, 1. V. 1824.

Simon“[259]), die ganze Macht jener Ideen und Aufgaben, wie sie einst über Saint-Simon's Denkrichtung entschieden hatte, nun vor des jungen Comte enthusiastischem, thatenfrohem Geiste sich ausbreitete. Nur dass die Saat jetzt auf einen ganz anderen Boden fiel. Denn Comte war der echte Schüler der polytechnischen Anstalt, er war von dem wahren Geiste der grossen mathematischen Naturforschung erfüllt. Die Reorganisation der Gesellschaft ist auch für sein Denken der Ausgangspunkt und das letzte Ziel seiner Lebensarbeit, — man kann sein Werk nicht zu einer positiven Encyklopädie, die ihm selbst stets nur als Einleitung galt, verkleinern wollen, der weitaus grösste Theil seines Lebenswerks ist auf die Gesellschaft gerichtet. Aber ganz anders hat sein mächtiger Intellekt die grossen Aufgaben bewältigt.

Comte hält sogleich Saint-Simon gegenüber an dem wahren Sinn dieser ganzen Bewegung fest, wenn er, als jener zu directen Reformprojecten übergeht, auf dem Satz besteht, dass nur in der wissenschaftlichen Erkenntniss der Gesellschaft eine sichere Grundlage für ihre Reorganisation gewonnen werden kann. So hat er es seinem Lehrer bald nach ihrer Verbindung in zwei anonymen Briefen vorgehalten[260]) (1818), dass er den positivistischen Grundgedanken der „Industrie“, „in seine politischen, statt in die theoretischen Consequenzen verfolge, und es gälte vielmehr seine Bedeutung für die Theorie der Socialwissenschaft zu erörtern, um ihn zum Grundprincip dieser Theorie zu machen“. Wie er später (1824), den wesentlichen Grund seines Bruches mit dem Lehrer heraushebend, sagt: „Ich betrachte alle Erörterungen über die Institutionen als reine, sehr müssige, auf nichts gegründete Albernheiten, ehe nicht die geistige Erneuerung der Gesellschaft vollbracht ist.“ „Mit der weltlichen Reorganisation beginnen, das ist die umgekehrte Welt, ist buchstäblich der Pflug vor dem Ochsen“[261]).

Comte ist der strenge, wissenschaftliche Denker, der grosse systematische Kopf, der aus dem fruchtbaren Nährboden dieser ganzen

---

[259]) An Valat p. 75.

[260]) Abgedruckt in der Revue occidentale, t. III. Angeführt bei Weill. p. 200.

[261]) An Valat, p. 156.

Bewegung erwachsend, hier die feste, scharf bestimmte Richtung seines Geistes empfangen hat, und, wie nun die grossen Aufgaben zu denen diese Bewegung allmählich in gradem, sicherem Aufsteigen vorgedrungen war, gleich im Beginn seiner philosophischen Laufbahn vor seinen jugendlichen Geist traten, hat er es vermocht, nun wirklich ihrer Herr zu werden. Er hat Einen grossen Zusammenhang von Werken hingestellt, in denen der naturwissenschaftliche Geist die Summe der wissenschaftlichen Ergebnisse in einheitlicher Gestaltung umspannt und von seinen Principien aus die rationale Gestaltung der Gesellschaft herbeizuführen sucht.

So findet die geistige Bewegung, die wir von D'Alembert und Turgot ab stetig vorwärtsschreiten sahen, in Comte's Lebenswerk einen systematischen Abschluss. Comte gehört dieser Bewegung an nicht nur durch die naturalistische Richtung seines Geistes und seine strenge methodische Haltung. Gerade dies erscheint als das entscheidende Verhältniss, dass die festen dogmatischen Sätze, welche in ihr sich vorbereiteten oder bereits klar ausgesprochen dalagen, nun auch in sein Denken eingehen, ihm die Bänder liefern, die ihm erst die Aufrichtung des umfassenden systematischen Gedankenbaus ermöglichen. Denn der Positivismus vermag die universalen Aufgaben, die er sich jetzt stellt, nicht aus eigenen Mitteln zu bewältigen, indem er einfach die Consequenzen seines Ausgangspunktes glatt entwickelt. Es erscheint unmöglich, dass man, wenn man mit unbefangenem Denken, ohne feste Vorurtheile und dogmatische Ueberzeugungen von den Principien des Positivismus ausgeht, dass man da weit über D'Alembert's System der Naturwissenschaften hinauskommt, dass man einen sicheren, geraden Fortgang sich bahne von den Wissenschaften der organischen Natur zu denen vom geistig-gesellschaftlichen Leben, und dass man von den Naturgesetzen, die keinen Zweck und keinen Werth kennen, vorwärts gelange zu Zielen und Regeln des Handelns[262])

Und Comte hat es gar nicht unternommen, in unbefangener

[262]) Dilthey, System der Philosophie (I.: Analysis des geschichtlichen Bewusstseins. Vorlesg). Vgl. auch Eucken, zur Würdigung A. Comte's p. 55, Schmekel, dieses Archiv XII, 1.

Forschung, wie er sie postulirt, sich an der Lösung der grossen Aufgaben zu mühen. Wir haben durch den Nachweis der Continuität der positivistischen Bewegung den Standpunkt gewonnen, von dem aus wir aus den Jugendwerken Comte's, welche in frischer gedrängter Darstellung bereits das Ganze seines Lebenswerks, in seinen Elementen wie in ihrem inneren Zusammenhang, enthalten, die thatsächliche Entstehung seiner Gedanken und ihre wahre Provenienz werden aufzeigen können.

Aus der geschichtlichen Lage, aus den Traditionen, in denen er lebt, nimmt der Vierundzwanzigjährige die Aufgaben auf, die er sich stellt: „die Bildung des Systems der geschichtlichen Beobachtungen über den allgemeinen Gang des Menschengeistes, bestimmt zur positiven Basis der Politik", „die Bildung des vollständigen positiven Erziehungssystems, wie es der erneuerten Gesellschaft entspricht, welche sich zur Action auf die Natur constituirt"[263]). Sein „erstes wesentliches" Werk, die positive Politik von 1822, welche den ersten Band der späteren Sociologie vorwegnimmt[264]) und deren zweiter, im Kopf längst bis in's einzelne fertiger Theil[265]) erst in den beiden letzten Bänden der positiven Philosophie zur Ausführung kam — sie giebt die von Saint-Simon immerfort verlangte wissenschaftliche Ausführung von Condorcet's „erhabenem Entwurf einer Geschichte der Vergangenheit und Zukunft der allgemeinen Intelligenz"[266]): die beiden Hauptsätze seines Werkes, die naturgesetzliche Determinirtheit des geschichtlich-gesellschaftlichen Geschehens und die Abhängigkeit der socialen Organisation von dem Stande der intellectuellen Kultur, sie standen für Comte längst fest, ehe er hier durch ihre rein logische Deduction ihre thatsächliche Provenienz verhüllt. Seine Auffassung der Psychologie,

[263]) Opuscules de philos. sociale, p. 105.

[264]) Vgl. auch die von Comte später nicht wieder abgedruckte Vorrede zur positiven Politik. Saint-Simon, Oeuvres XXXVIII, p. 7.

[265]) An Valat p. 138ff. 191. Auch sonst in den Briefen an Valat und Eichthal seit October 1824 fortwährend erwähnt. Auf diese Arbeit scheint der Vertrag mit Saint-Simon sich zu beziehen, den Weill (a. a. O. p. 204, Anm. 2) kaum richtig deutet.

[266]) Saint Simon, Oeuvres XV, 113.

die für den strengen gradlinigen Bau seines Systems von so entscheidender Bedeutung ist, ist nicht durch eigene Denkarbeit hervorgetrieben: er acceptirt einfach die Glaubenssätze der Physiologen, und das Argument von der Unmöglichkeit der Selbstbeobachtung giebt sich, als es zuerst auftritt, selbst nur als deren nachträgliche Erläuterung[267]). Und es ist erst etwas nachträglich Hinzugekommenes, wenn er sein Ideal eines alles regulirenden Papstthums der naturwissenschaftlichen Intelligenz, das er schon jetzt, die theokratische Lehre von der Nothwendigkeit eines „von allen Klassen ohne Widerstreit anzunehmenden Codex politischer und moralischer Anschauungen" sich aneignend[268]), bis in's einzelne entwickelt hat[269]), wenn er dies Ideal herleitet aus dem „Hauptsatz der Physiologie: keine Function ohne Organ" und aus der von der Socialökonomie entwickelten Lehre von dem Kulturwerth fortschreitender Arbeitstheilung.

Comte ist kein untersuchender Geist, der sich der Welt und dem Leben gegenüberstellte und in unbefangener Forschung ihren Problemen nachginge. Ihm fehlt gänzlich die fruchtbare lebendige Berührung mit dem Stoff, mit der empirischen Wirklichkeit: er lebt in dem grossen Ueberbau, den die Wissenschaften über ihr errichtet haben. Und hier wieder ist es die grosse naturwissenschaftliche Bewegung, ihre Ergebnisse und Aspirationen, was sein Geist sofort als das ihm Gemässe voll in sich aufnimmt. Von ihnen geht er aus, sie sind das vorweg genommene Ergebniss, an dem vor ihm ausgebreiteten Stoff lässt er seine systematischen Tendenzen sich ausleben, ihm logische Verkettung, einheitlichen Zusammenhang zu geben.

Durch die Generalisirung der in jener Bewegung vorbereiteten

267) An Valat p. 89ff. 134ff. Opusc. p. 197. — Die Sätze über die Psychologie sind dann explicirt in der Recension von Broussais' L'irritation et la folie (1828). Opusc. p. 292f.

268) An Valat S. 154ff. 120f.

269) In dem letzten Kapitel der Considérations philosophiques sur les sciences et les savants und in deren Fortsetzung, den Considérations sur le pouvoir spirituel. 1825, 26 im Producteur. Opusc.: p. 214ff. Vgl. über die alles regulirende, über Gut und Böse entscheidende Stellung des neuen Clerus insbesondere p. 258. 271. 276.

und durch die gegenwärtige Lage des philosophischen Geistes, die Kämpfe der Theokraten, der klassischen Metaphysik und des „Sensualismus“, wo die Einreihung in eine geschichtliche Abfolge die Rückständigkeit der Gegner erweisen mochte, gleichsam bestätigten[270]) Theorien über die Epochen der geistigen Entwicklung und die Stufenfolge der Wissenschaften gewinnt er dann das feste Gerüst, den systematischen Unterbau, der die anderweit gewonnenen Ideen und Werthungen trägt. Nun können die erst hypothetisch, wie versuchsweise herausgestellten[271]) Theorien als feste Gesetze an den Anfang treten. Nun ist der practische Ausgangspunkt, das unvermittelte Hinstellen der Sätze überwunden, in einem grossen logischen Netz findet alles durch rein theoretische Deduction seine Stelle. So hat Comte den Fortgang von der 'positiven Politik' zu der 'positiven Philosophie'[272]) in seinem nächsten Jugendwerk, den „philosophischen Betrachtungen über die Wissenschaften und die Forscher“ (1825)[273]) vollzogen. Ehedem mochte sein systematischer Geist die ganze politische Thätigkeit doch nicht recht als wissenschaftliche Arbeit werthen, er schied sie streng von der „wissenschaftlichen Reihe seiner Werke“, welche in positivistischem Sinne von der Mathematik aus „die allgemeine Philosophie aller Wissenschaften, die einzig vernünftige Logik“ entwerfen sollten[274]). Jetzt haben, wie er es ausdrückt,

[270]) Vgl. Polit. pos. Opusc. p. 70 (Saint-Simon, Oeuvres 38, p. VII) mit An Valat, p. 121. 129: gegen ‚libéralisme et l'ultracisme‘; insbes. gegen Cousins „metaphys. Tendenzen“ p. 147ff. u. an Eichthal, p. 158, dazu an Mill, p. 128ff: womit die von P. Janet (les origines d'A. Comte, Revue des 2 mondes, 82, 605) als Construction abgelehnte Beziehung zu Cousin erwiesen ist. Auch Broussais gegen die „Idolatrie“ der „Kanto-platoniciens“. — Vgl. Picavet, a. a. O. p. 450f.

[271]) Vgl. über das 3-Stadien-Gesetz Opusc. p. 100. 147. 201 Anm. 1. 213 und dann an Valat p. 124; über die Hierarchie der Wissenschaften (in die die Mathematik, weil blosses Instrument, nicht eingestellt ist: p. 160. 163) p. 40f. 101. 104. 160. 164. — Vgl. insbes. p. 124 mit p. 177.

[272]) Vgl. darüber den Brief an Eichthal, VIII 1824 (Littré, A. Comte p. 144), und dem entsprechend an Valat p. 126 und Opusc. p. 209ff. Vorher Comte's Vorrede zur positiven Politik, Saint-Simon Oeuvres XXXVIII, p. 6f.

[273]) XI 1825 im Producteur, Opusc. p. 181—234.

[274]) An Valat S. 50ff., 88ff. — Bezeichnend für die Zusammenhänge, aus denen dies Jugendprojekt (seit 1818) hervorging, ist, dass er sich damit an Poinsot, seinen Lehrer vom Polytechnikum, wendet.

seine „wissenschaftlichen und politischen Tendenzen, zuerst wesentlich unabhängig obwohl stets gleichmässig vorhanden, ihre Harmonie und endgültige Einheit gewonnen[275])“. Nun kann der gerade und zielsicher aufsteigende Bau des Systems der positiven Philosophie (1826) beginnen[276]).

Als ein grosser, einheitlicher Zusammenhang steht das Lebenswerk Comte's da. Wie der frühreife Geist des Knaben sich von den theologischen Vorstellungen seiner streng katholischen Eltern frei macht, wie der 15jährige Jüngling in der Schule seiner Vaterstadt Montpellier, kaum dass er ihr entwachsen ist, seinen Mitschülern die Mathematik docirt, wie er dann in der polytechnischen Schule seine eigentliche Heimath findet, mit der er fast bis an's Ende seines Lebens verbunden bleibt. Und nun in Paris, in dem lebendigen Centrum des ganzen französischen Geisteslebens, in dieser gährenden Gesellschaft, welche die grosse Revolution miterlebt, die Napoleon's Herrschaft erfahren hatte, und auf der nun die kirchlich-politische Restauration lastete, hier, in der Berührung mit Mathematikern und Natuforschern, in ständigem Verkehr mit Saint-Simon tritt ihm die ganze Fülle von Ideen und Aufgaben entgegen, welche das letzte Ergebniss gerade der geistigen Bewegung war, von der sein Geist seine Richtung empfangen hatte. So kann er in der glänzenden Reihe seiner Jugendwerke den Plan seiner ganzen Lebensarbeit im Sturm durchlaufen. So mochte der 25jährige von seiner „unwiderstehlichen Mission“ sprechen: „ich habe klar und energisch in meinem Gehirn einen Plan von Arbeiten aufgebaut, der auch dem schaffenskräftigsten geistigen Leben, und dauerte es noch hundert Jahre, übergenug zu schaffen gäbe“[277]). Er braucht keinen anregenden Verkehr mehr, keine

[275]) Cours de phil. pos. t. VI. préf. p. 8.

[276]) Die Vorträge begannen am 2. April 1826. Vorher schon die Ankündigung der 72 „Sitzungen“, welche den ganzen Plan entwickelt. Abgedruckt bei Robinet, A. Comte p. 416. Vgl. auch an Valat, p. 191 Nach der 13. Sitzung (vgl. an Eichthal, Littré p. 162) durch die Erkrankung Comte's unterbrochen, werden die Vorträge Januar 1829 aufgenommen und zu Ende geführt. Erst nach einer nochmaligen „exposition orale“ im Athénée (seit Dez. 29), beginnt er mit der Niederschrift.

[277]) An Valat p. 126. 173.

belehrende Lectüre, er „könnte alles ebensogut jetzt in einer Alpenhütte ausführen, geschützt vor jeder Berührung“; „mit einem Wort, nicht mehr ausser mir kann ich die Befriedigung meiner grössten geistigen Bedürfnisse finden, sondern in mir wesentlich und fast allein“. Er macht sich bald eine „geistige Hygiene“ zum Princip, welche nur die grossen Dichtergenies der Menschheit und die Klänge seiner lieben italienischen Opern in seine Nähe lässt und jeden andern Laut strenge fernhält. Er ist der Sicherheit und Fruchtbarkeit seines Ausgangspunktes so voll, seiner Congenialität so froh, dass er von ihm aus einfach geraden Weges zielsicher weiterschreitet, ihn, möge er nun der wahre sein oder nicht, als das ihm Gemässe unbeirrt festhaltend, unzugänglich für jede Kritik und Discussion[278]). Es liegt ein gewaltiges Pathos in der festen Einseitigkeit dieses grossen Denkerlebens.

[278]) a. a. O. p. 173. 174 u. 304ff. (die Zurückweisung der kritischen Noten seines „eminenten Freundes“ De Blainville u. a.).

Gegenüber der zuerst von Ravaisson aufgestellten Ansicht, welche in die Arbeit am Cours eine ‚Revolution‘ von ‚mathematischem Materialismus‘ zu ‚spiritualem Positivismus‘ hineinverlegt, ist die einheitliche Conception aus den Jugendwerken ersichtlich. Nur auf dem gleichmässig positiven Charakter der Methoden, den er bestimmt als Erkenntniss der „rapports constants de similitude et de succession que les faits ont entre eux“, beruht — neben dem durchgehenden Band des Dreistadien-Gesetzes u. gleichförmiger Abhängigkeitsverhältnisse — die Einheit des Systems der Wissenschaften; eine ‚mechanistische Mythologie‘ liegt ihm fern (vgl. die Wertung der physikal. Constructionen als blosses Forschungsmittel, an Valat p. 133, 1824). Weder gilt die Reducirung auf mathematische Verhältnisse über die anorgan. Wissenschaften hinaus als Ideal: „es ist ein metaphysisches Vorurtheil, wahrhafte Gewissheit nur in der Mathematik für erreichbar zu halten“; noch darf man, die isolirte, nur als flüchtige Abirrung von Saint-Simon her zu verstehende Stelle in der 1. leçon des Cours ausbeutend, die Ableitung aller Phänomene aus der Gravitation als die eigentlich intendirte Spitze des Systems ansprechen. Die Aenderung der Methode in der organischen Natur — wo Zusammenhang, Allgemeinstes das Bekannte, der Mensch selbst der vollständigste Typus ist, von dem aus das kaum je gänzlich erkennbare Einzelphänomen zu erleuchten ist — ist ihm von vorn herein „die unerschütterliche Grundlage“. — Vgl. Opusc. p. 191. 162. 167, S. 174ff. 164.

VII.

Der Entwicklungsgang der Schleiermacher'schen Dialektik.

Eine kritisch-vergleichende Untersuchung[1])

von

I. Halpern.

. . . .
Denn mit Göttern
Soll sich nicht messen
Irgend ein Mensch.
Hebt er sich aufwärts
Und berührt
Mit dem Scheitel die Sterne
Nirgends haften dann
Die unsicheren Sohlen,
Und mit ihm spielen
Wolken und Winde.

Steht er mit festen,
Markigen Knochen
Auf der wohlgegründeten
Dauernden Erde:
Reicht er nicht auf,
Nur mit der Eiche
Oder der Rebe
Sich zu vergleichen.
. . . .

Goethe. Grenzen der Menschheit.

Schleiermacher hat Dialektik sechsmal gelesen. Die erhaltenen Dokumente bestehen in fünf mehr oder weniger vollständigen, wenn auch nicht litterarisch ausgearbeiteten Entwürfen, die Jonas durch Auszüge aus Kollegheften zu ergänzen gesucht hat (A, Text, C,

[1]) Herrn Prof. Dilthey spreche ich für die mannigfachen Anregungen, sowie für die gütige Ueberlassung der Schleiermacher'schen Manuskripte. meinen innigsten Dank aus.

D, E,), ferner in einer Darstellung, die derselbe ganz aus solchen Excerpten zusammengestückelt hat, welche uns die wenigen correspondirenden, aber unbrauchbaren Notizen von Schl.'s Hand (B) ersetzen müssen, (Vorles. 1818); endlich sind eine von Schl.'s selbst für den Druck bestimmte Reinschrift (F) und einige Vorarbeiten dazu vorhanden, die theils am Schluss der Jonas'schen Ausgabe sich befinden, theils von B. Weiss[2]) abgedruckt worden sind.

Fünf Jahre nach dem Tode ihres Verfassers erschien die Dialektik als ein mühsam, mit grosser Pietät zusammengetragenes Buch. Wie man auf dieses mysteriöse Werk gespannt war, ersieht man aus dem Artikel „Schleiermacher" in Krugs Encykl.-philos. Lexik. (in dem im Jahre 1828 — im Jahre des D-Entwurfs — erschienenen Band III, 551), wo in der Schl.'s philosophische Thätigkeit hervorhebenden Charakteristik gesagt wird: „Sein eignes philosophisches System hat er jedoch bisher in einer Art von Halbdunkel gehalten, aus welchem hin und wieder eine pantheistische Ansicht der Dinge hervorzuleuchten scheint." Man erwartete, Schl.'s Methodik und den Schlüssel zu seinem theologischen System zu erhalten. Und bis heute war es vorzugsweise dies, was man in diesem Werk gesucht hat[3]). In Wirklichkeit concipirte Schl. die Dialektik als Grundlage für seine Ethik[4]). Aber diese Absicht ist bereits in der ersten Fassung der Dialektik nicht mehr zu erkennen. Zweifellos will die Dialektik hier schon reine Erkenntnisstheorie sein. Wir sehen dies aus den Definitionen, die er für die von ihm zu constituirende Wissenschaft giebt, sowie aus dem Entwicklungsgang der Dialektik. Hat sie doch zum Problem das Wissen, für dessen Production Schl. Regeln sucht. Als solche ist sie noch nicht genügend gekannt und gewürdigt. Schuld daran tragen neben der abschreckenden Gestaltung des Gedankengewühls die Reaktion gegen alle Identitätsphilosophie

---

[2]) B. Weiss, Untersuchungen über Schl.'s Dialektik, Zt. f. Philos. u. philos. Kritik, 1878, B. 73, vid. Anhang: Beil. G und H.

[3]) So in der grossen Mehrzahl unter den ca. 30 Specialarbeiten der deutschen Litteratur, die auf die Dialektik mehr eingehen.

[4]) Twesten, in seiner Ausgabe des S.chl'schen Sittenlehre. Vorr. XV, XCVII, B. Weiss, l. c. p. 8f. Weiss giebt p. 4ff. eine sehr interessante Geschichte der Dialektik.

und dann nicht zum mindesten der dieses Werk überstrahlende theologische Ruhm Schl's. Der Dilthey'schen Biographie Schl.'s ist es vorbehalten, die philosophische Bedeutung der Schl.'schen Schriften ins rechte Licht zu stellen. Die vorliegende Arbeit will durch Klarlegung des Entwicklungsganges der Dialektik das Verständniss des Grundgedankens derselben fördern. Die Jonas'sche Ausgabe kommt unserem Unternehmen nicht entgegen, da sie, als Lehrbuch angelegt, gerade auf das Uebereinstimmen der verschiedenen Entwürfe das Gewicht legt. Die Verschiedenheiten dieser immer von Neuem und mit grösster Gründlichkeit vorgenommenen Umarbeitungen deuten aber einen inneren Entwicklungsgang Schl.'s an; daher ist die Untersuchung derselben der einzig mögliche Weg zum Verständniss Schl.'s Eine Prüfung dieser Verschiedenheiten in Bezug auf Gliederung, Aufbau, Terminologie, kurz auf alles Wesentliche und Unwesentliche zu führen und einfach die Abweichungen neben einander zu stellen, wäre eine minutiöse und unfruchtbare Arbeit. Die wenig ausgiebige, höchstens orientirende Vergleichung von B. Weiss erhebt sich nur wenig über diesen Standpunkt: über die Aufweisung von Inkongruenzen und Widersprüchen, die oft nur auf Ungenauigkeiten des Ausdrucks zurückzuführen sind, kommt sie nicht hinaus; er hebt selbst hervor, dass es ihm nur auf einige aus dem Ganzen herausgegriffene Punkte ankam. Unser umfassender Versuch wird davon ausgehen, dass allen Entwürfen die Bemühung gemeinsam ist, einen und denselben Gedanken durchzuführen. Diesen Gedanken gilt es jedesmal herauszuheben, um hieran den festen Punkt zu gewinnen, von dem aus die Aenderungen der einzelnen Fassungen zu verstehen und zu beurtheilen sind. Schon das erste Bekanntwerden mit den verschiedenen Fassungen lässt erkennen, dass es sich von Anfang an um eine Idee handelt, die immer energischer nach Gestaltung strebt. Schl. weist uns selbst darauf hin, wenn er sagt, dass die „Hauptmassen" der Dialektik ihm von Anfang an klar vor Augen standen[5]). In der Art des Schl.'schen Procedirens finden wir unsere Annahme bestätigt. Die ganze Arbeitsweise Schl.'s spricht

[5]) Schl.'s Briefwechsel mit Gass, p. 94.

sich darin aus, wie sie Dilthey charakterisirt: „Wie man in Schl.'s geistige Entwicklung tiefer eindringt, gewahrt man hinter der erstaunlichen Vielseitigkeit vollendeter Leistungen eine zähe Stätigkeit, ich möchte sagen Sparsamkeit seines Geistes, welche aus der Bewusstheit, festen Zusammenfassung und klaren Ordnung in ihm entsprang. Nichts beinahe, auch von dem, was er für sich arbeitete, hat er zurückzunehmen gehabt, seine Entwickelung war ein vorsichtiges, stätiges Voranschreiten“ [6]). Der organische Bau seines Systems erfordert es, Schl. vom Ganzen aus zu verstehen, sonst versteht man ihn gar nicht. Jenen das ganze Werk durchziehenden Faden verfolgend, werden wir nicht nur beschreiben, in welcher Weise sich die Dialektik verwandelte, sondern die treibenden Momente dafür aufsuchen, dass sie sich verwandeln musste.

Beim Anlass der Kritik der Baumgartenschen Logik äussert sich Schl. in A 337: „Die Geschichte der Wissenschaft bestätigt, wie schlecht es bis jetzt mit der Begriffsbildung gestanden, indem das Feld der Beobachtung sich zwar immer erweiterte, aber die Systeme mit immer grösserer Schnelligkeit auf einander gefolgt sind. Das ganze Zeitalter bis auf die wenigen Punkte, welche die Dürftigkeit der Logik fühlten, trägt den Charakter des Aristoteles als ihres Stifters an sich“. In B 11 führt Schl. schön aus, wie keines von den grossen Philosophemen sich zur allgemeinen Geltung durchzuringen vermochte; nur verwandte Geister stimmten ihnen zu, während der grössere Theil, unbefriedigt von jedem gegebenen System, sich der Skepsis ergab. (Ebenso 377, 443, 480). „Den Verwandtschaftskreis aber kann niemand vorher bestimmen, und so richtet jeder seine Bestrebungen ins Unbestimmte hinaus.“ (11). Diesen Uebelstand unternimmt Schl. aufzuheben. Die Philosophie als „Anweisung, Wissen zu producieren“, darf eben, um allgemeingültig zu sein, kein Wissen des Wissens sein wollen (11, § 21 f.);

---

[6]) Dilthey, Leben Schleiermachers, p. 249, Vid. Schl.'s Leben in Briefen, hrsg. v. Jonas u. Dilthey, B. II², p. 151, 172, 176, wo Schl. selbst höchst interessante Mittheilungen über seine eigenartige, sozusagen psychologische Technik in wissenschaftlicher Arbeit in reichlichem Masse giebt. Vid. auch Schl.'s Briefwechsel mit Gass, woraus das Bezügliche von Weiss, l. c. p. 4ff. excerpirt ist.

demgemäss geht er in allen Bearbeitungen der Dialektik davon aus, dass das erste Wissen, von dem alles andere abgeleitet wird, unmöglich ein reales Wissen sein kann: darum will er, statt das reale Wissen von einem ersten Wissen abzuleiten, vielmehr dieses erste Wissen erst auffinden und zusehen, wie es das Wissen begründet, um damit die Wissensbildung analytisch zu studiren und für die Wissensproduction zu verwerthen. Auf diesem Wege verspricht er sich das Wissen erklären (A 330, 332, E 485, 49) und praktische Regeln für das Hervorbringen desselben aufstellen zu können. Das Absolute, also der Grund des Wissens, oder das Transcendentale, sagt Sch., ist identisch mit dem Formalen. Unsere vergleichende Untersuchung wird zu beobachten haben, wie die verschiedenen Bearbeitungen zu dem Absoluten gelangen, wie dasselbe gefasst wird, um die Begründung für das Wissen abzugeben, und wie es für die Wissensbildung fructificirt wird. Man darf das Transcendentale Schl.'s nicht im Sinne des Kantischen Kriticismus verstehen — man bedenke, welche Bedeutung diesem Worte die Romantik gegeben hat — und ihn etwa deswegen in Abhängigkeit von Kant bringen: wir werden sehen, dass der Kriticismus seine Konception aufhebt. Vielmehr liegt das eigentliche Motiv Schl.'s, im Gegensatz zu den Transcendentalphilosophen, deren „Aristokratismus der Intelligenz“ und „erstes Wissen“ sowie deren Ableitungsmethode er perhorrescirt, in der Tendenz, den Grund und den Ausgang im Wissen sicher und allgemeingiltig zu gestalten (A 318, 1814 Text § 21—23, § 35—44, § 57—65, B 11, 24—28, C 377 f., D 445 f. E 48, F § 1,4). Auch macht Schl. zwischen transcendent und transcendental keinen Unterschied (38, 448).

Um den Kern der Dialektik zu erfassen, wird es nothwendig sein, in der ungeordneten Gedankenmasse von den Abschweifungen und Verzweigungen abzusehen und auf die äussere Gliederung der Fassungen keine Rücksicht zu nehmen. Der Mangel an Ordnung und Continuität rührt daher, dass Schl., wie es einige intime Anmerkungen verrathen, seine Aufzeichnungen theils kurz vor den Vorlesungen, theils nach denselben zu machen pflegte. Auf sein grosses Ziel gerichtet, geht er mit ungeheuerer Rührigkeit von verschiedenen Punkten aus, lässt immer tastend und probirend verschiedene

Gedankenrichtungen in einander laufen, sucht alle seine Principien ganz zu entfalten, versucht immer und immer neue Combinationen. Daher der Mangel an einheitlicher Ausbildung der Fassungen: jede trägt noch den Geist der vorangehenden und treibt neue Keime hervor, die erst später zur Reife gelangen. Demgemäss soll unser Bestreben, die Zusammenhänge aufzufinden, immer neben dem andern hergehen, die Eigenthümlichkeit jeder Fassung zu verstehen. Wir haben in der Dialektik ein Document für die geistige Entwicklung eines Denkers ersten Ranges; sie gewährt uns Einblick in die Werkstatt seines Geistes, in das dialektische Ringen um eine Idee, die, wie ein Phantom, bei jedem Schritt vorwärts weiter hinaus rückt, in den Kampf eines scharfen unerbittlichen Denkens mit sich selbst, eines Denkens, das sich sträubt gegen das, was es doch erstrebt.

Dial. v. J. 1811 (Beil. A).

Dasjenige Denken ist ein Wissen, welches dem Sein entspricht (wir sehen von dem zweiten Merkmal der Uebereinstimmung in Allen vorläufig gänzlich ab [7]). Denken besteht in zweifacher Form: als Begriff und als Urtheil. Jeder Begriff ist ein Schweben zwischen dem Allgemeinen und dem Besonderen; seine Grenze nach unten ist die unendliche Mannigfaltigkeit von Urtheilen und nach oben die Identität von Wissen und Sein, in welcher der Gegensatz zwischen Denken und Sein aufgehoben ist, indem er unter das „höchste Sein“ subsumirt ist. Jedes Urtheil schwebt zwischen dem Sein und dem Nichtsein; seine Grenze nach unten ist die absolute Gemeinschaftlichkeit alles Seins, nach oben das absolute Subjekt, von welchem nichts mehr prädicirt werden kann, oder das „höchste Sein“. Dieses höchste Sein ist das transcendente Wissen, zugleich die Form alles Wissens, denn es vereint Begriff und Urtheil, ohne selbst als Begriff oder Urtheil vollzogen zu werden (316). So ist das Absolute die Identität von Sein und Wissen (317), die Quelle beider (319). Aus ihrer ursprünglichen Identität im Absoluten muss die Uebereinstimmung

---

[7]) vid. unten p. 257.

des Denkens mit dem Sein abgeleitet werden (332), sonst giebt es keine Garantie für ihre Correspondenz, und sie bleiben dann als absolute Vernunft und absolutes Sein einander fremd (329). Wenn sie nicht als abhängig von einem Höheren gedacht werden, kommen wir zum unzulänglichen Materialismus, der dem Denken nicht gerecht wird, oder zum Spiritualismus, der der Materie nicht genügend Rechnung trägt (331), zum Idealismus, der das Wissen einseitig in den Begriff des Absoluten und in die Ableitung daraus setzt, oder zum Empirismus, der es einseitig in einzelne Urtheile setzt; das Wissen ist aber in der Identität der Construction und der Wahrnehmung, d. h. in der Anschauung, für welche eben die Formel lautet: Denken entspricht dem Sein (318). Das Erkennen Gottes ist das ursprünglich allem anderen zu Grunde liegende (320); wir schauen ihn an mit dem gesammten System der Anschauung, unser Wissen von Gott ist vollendet mit der Weltanschauung (322), wir sind in lebendiger Anschauung der Gottheit begriffen, sofern wir an der Vervollkommnung der realen Wissenschaften arbeiten (328). Einheit des Absoluten ist identisch mit der Totalität des Einzelnen (319). Alles Sein ist im Absoluten (325). Das Absolute ist das totale Zusammensein aller Dinge (325). Wissen ist ein Werden der Begriffsbildung durch das Hinzutreten der Beobachtung (die in der organischen Function gesetzt ist) zu der Construction (die in der intellectuellen Function gesetzt ist), die durch Urtheil resp. durch Begriff repräsentirt werden. An anderen Stellen bezeichnet Schl. die beiden Wissensarten: historisches, empirisches, auch speculatives Wissen gegenüber dem philosophischen (322), apriorisches gegenüber dem aposteriorischen (324), reines gegenüber dem kritischen (346). Urtheil ist Supplement des Begriffs (324). In Subsumtion und Combination, in lebendiger Ausfüllung des stehenden Gerüstes des Begriffssystems durch das System der Urtheile vollendet sich das Werden des Wissens (325). Das System der Begriffe ist angeboren, d. h. es wohnt uns inne als Thätigkeit um vermittelst der Einigung mit der realen Seite zum Bewusstsein zu kommen (343). Der Begriff einer Gattung ist eher da als die Einsicht, wie sie durch die Arten erschöpft wird (322); der Begriff producirt das formale Element, der äussere Gegenstand das organische; in

beiden ist dasselbe Absolute, nur auf ideale, resp. reale Weise gesetzt (332). Ideales und Reales sind nur relativ, nicht absolut verschieden, sonst würden sie aus dem Absoluten herausfallen (333). Im ethischen Wissen präponderirt das Denken, im physischen das Sein (333, 318, 50). Das Wissen ist durch beide Processe bedingt: ohne Vernunft trotz aller organischen Systeme kein materielles Wissen, ohne organische Funktion trotz aller Vernunft kein formales (351). Beide sind Asymptoten (340). Schl. baut ein ganzes Gerüst des schwebenden Denkens mit dem ihm correspondirenden Sein als das der Vollendung sich nähernde Wissen (322) auf. Am Anfang des Erkenntnissprocesses haben wir die dunkle Idee des Absoluten und die chaotische Mannigfaltigkeit, die ebenso zusammengehören, wie am Ende die vollendete Idee des Absoluten und die Totalität des realen Wissens (351). Von der Gottheit will Schl. nichts mehr ausgesagt wissen, als dass sie transcendentales Sein und formelles Princip des Wissens ist; andere Aussagen wären „Einmischung der religiösen Vorstellungen und verderblicher Bombast“ (328). „Gott ist kein Postulat, was gegeben werden müsste, um reales Wissen wirklich zu Stande zu bringen. Man könnte gar kein reales Wissen haben, oder gar kein Mittel, im Einzelnen das Wissen vom Nichtwissen zu unterscheiden, und die Gewissheit Gottes wäre dieselbe, weil sie in der Idee des Wissens liegt“ (320). Das Absolute ist regulatives Princip, geht allem Wissen voran, ist in uns ein Theil der ewigen Realität (352), wir haben es nur inadäquat (322), als Vernunft (328).

Nun gilt, dass alles Wissen Denken ist, nicht aber umgekehrt, mithin muss das falsche Denken oder der Irrthum erklärt werden. Schl. sagt: da uns beide Elemente des Denkens nicht zugleich gegeben sind, so ist ein Nichtzusammentreffen möglich (334). Der Irrthum ist weder bei dem Sinn noch bei der Vernunft, vielmehr im Zusammentreffen beider (334), er hat Grund im relativen, eigenthümlichen, individuellen Denken (346), und wird dadurch behoben, dass man ihn samt dem Princip seiner Eigenthümlichkeit zu verstehen sucht (345). Der Irrthum ist nie absolut. Das Hervortreten der Persönlichkeit ist Sünde, und der Irrthum entsteht aus der Sünde; „wie auf der ethischen Seite die Menschen nur

allmählich von der Sünde zur Tugend übergehen, so auf der theoretischen nur allmählich vom Irrthum zur Erkenntniss" (347). Das Philosophiren ist deshalb Kunst, weil die Anwendung der Regeln nicht wieder unter Regeln zu bringen ist, sie steht unter der Gesinnung (Glaube an das Wissen 33) und dem Talent, sagt Schl. Der Irrthum wird vermieden durch Klarheit und Rechtlichkeit der Gesinnung einerseits, andererseits durch die Liebe zum Realen, die sich als wissenschaftliches Talent geltend macht (350). Erst später wird Schl ein Princip des Denkens finden, auf welchem die Entwicklung des Wissens ruht, und dasselbe „Wissenwollen" bezeichnen. Diese Entwickluug stellt er sich vor als einen im Universum vor sich gehenden Process: das Sein sättigt sich gleichsam mit Vernunft.

Diese Darlegung bietet ein in sich geschlossenes System der Erkenntnisstheorie, in „Hauptmassen" entworfen und beruhend auf einer merkwürdigen Verschmelzung und Uebertragung der Methoden, die in dem platonischen sittlich-religiösen Pathos, in dem paulinischen Gedanken der Apokatastasis[8]) und in der Schellingschen Modification des Spinozismus enthalten sind. Erst gegen den Abschluss der Ausführung erscheint der kantische Kriticismus, es erwacht gleichsam das Gewissen des Kantschülers, wie es scheint in dem Moment, wo er die Eigenthümlichkeit seines Gottesbegriffs bespricht und theologisirend das Verhältniss zwischen Gott und Welt erwägt (329). Hier entdeckt er, dass das Sein, in welchem der Begriff heraustritt (Ideales) und das Sein, in welchem das Object heraustritt (Reales), zu einer Einheit verbunden nicht das Absolute ergeben, sondern die untergeordnete secundäre Einheit: die Welt. Wir sind an die Erde gebunden, sagt Schl., alle Operationen des Denkens, auch das ganze System unserer Begriffsbildung muss darin gegründet sein. So bestimmt die Idee der Welt die Grenze unseres Wissens (333, 352). Schl. bemerkt hier also in kritischer Besinnung, dass mit dem Begriff der Welt ja die Totalität schon erschöpft ist. Welches ist nun aber das Verhältniss des Absoluten zur Welt? „Die

[8]) Diesen Gedanken hat Schl. in sein theologisches System aufgenommen.

Idee der Welt ist nicht abgeleitet aus dem Absoluten, sondern drückt das Verhältniss beider aus, sie gibt das formale Element ab" — erklärt Schl. undeutlich, dann bestimmt er kurz: „Wie das Absolute unter der Fom der Identität steht, welche aber die Fülle der Gegensätze unter sich und in sich begreift, so steht die Welt und Alles in ihr unter der Form des Gegensatzes" (334); „Gott ist nicht zu trennen von der Welt" (329). Jonas, der Schl. gern von allem Pantheismus reinigen möchte (Vorr. IV.), tröstet den Leser damit, dass die späteren Darstellungen die Trennung von Gott und Welt bestimmter herausbilden. Dies trifft aber nur bei dem nächsten Entwurf zu. Schon den Entwurf A möchte Jonas von dem Gedanken einer pantheistischen Immanenz freisprechen. Demgegenüber ist festzustellen, dass Schl. erst gegen das Ende von A sich durch den Kriticismus gezwungen sah, das Absolute über die Welt hinauszuschieben, was offenbar der wichtigste Anlass war, die Bearbeitung der Dialektik von Neuem zu unternehmen. Die Grundtendenz Schl.'s zum Absoluten zu gelangen, ist am Kriticismus gescheitert: die Aufgabe, das Absolute aufzufinden, erhebt sich von Neuem Es sei noch erwähnt, dass Schl. das Absolute einmal auch als Vernunft bezeichnet („die Nationalvernunft verhält sich zur menschlichen wie die menschliche zur allgemeinen" (345), trotzdem er die Vernunft in das Absolute eingehen lässt (334, 315).

Diese erste Fassung der Dialektik lässt die Beziehung der Wissensformen zum Absoluten im Einzelnen noch nicht hervortreten. Schl. verneint, dass das Wissen im Begriff des Absoluten gegründet ist, um nicht den Begriff vom Absoluten und das Absolute selbst wieder auseinanderfallen zu lassen (328). Es ist ihm vorwiegend darum zu thun, zum Absoluten zu gelangen und weniger darum, die Wissensformen daraus abzuleiten. Im Eifer dieses Bestrebens behauptet er einmal, dass dem höheren Begriff ein höheres Sein und „ein wahreres, weil weniger Nichtsein darin gesetzt ist" (320) entspricht und dann, was wir im Auge zu behalten haben, dass Gott kein Postulat ist, dass seine Gewissheit die höchste ist (320). Bei dieser Auffassung muss auf das ganze Gebiet des realen Wissens und des Seins ein Schatten der Minderwerthigkeit fallen. Da es aber Schl. fernliegt, dieses zu wollen (wir erinnern an seinen bekannten

Ausspruch: „ich will mir die Realität wahrlich nicht nehmen lassen“), so wird er, wenn er sich auf den Boden des realen Wissens stellt, das Absolute doch nur als eine Voraussetzung postuliren können, was eine gedankliche Bestimmtheit notwendig mit sich bringt. Wir haben in diesem Entwurf insofern nur ein Programm, als die Hauptgedanken des Systems: das Absolute, die Immanenz der Formen im Denken wie im Sein, die Entwicklung des Wissens etc. scharf neben einander aufgezeichnet sind und damit erst die Aufgabe gestellt ist, sie zu verbinden, vor Allem aber die Aufgabe dem Kriticismus Rechnung zu tragen.

Dial. v. J. 1814. (Text).

Das kritische Bedenken, nachdem es das System revolutionisirt hatte, steht nun energisch mahnend im Vordergrunde. Mit grosser Sorgfalt geht Schl. zu Werk in dem zweiten geordnetsten Entwurf, den Jonas — einzig deswegen freilich — seiner Ausgabe zu Grunde gelegt hat. Sachlich ist diese Fassung die schwächste von allen, da sie mit dem Dualismus hervortritt, während ein Identitätssystem gegeben sein soll. Die Ausführung ist abrupt, voll keimhafter Anfänge und erst später zur Ausführung gelangter Gedanken, auf breiter Basis aber mit einem sehr unvollkommenen Ueberbau. Es ist zu bedauern, dass die Leser, auf diese Darstellung hingewiesen, eine ganz inadäquate Vorstellung von Schl.'s System sich bilden müssen. Sie kommen auf Grund dieses Entwurfes, der im Zeichen des Kriticismus steht und die pantheistischen Vorstellungen zurückdrängt, dazu, Schl. in eine allzu nahe Beziehung zu Kant zu bringen (wie Gottschick), und ihn vom Pantheismus möglichst zu reinigen (wie Jonas und P. Schmidt). Nach Gottschick[9]) kehren bei Schl. genau dieselben Probleme wie bei Kant wieder, und seine Lösungen kommen über die Kantischen nicht hinaus, und P. Schmidt[10]) nennt Schl.'s System geradezu „Dualismus der Immanenz“. Auch die Referate in den Lehrbüchern der Geschichte der Philo-

[9]) Gottschick, über Schl.'s Verhältniss zu Kant, Pr. Wernigerode 1875, p. 16, 25 etc.

[10]) P. Schmidt, Spinoza und Schleiermacher, 1868, p. 134.

sophie geben aus diesem Grunde schiefe Darstellungen des Systems.

Systematisch vorgehend nimmt Schl. zunächst die alten Gedanken wieder auf. Der vielbesprochene § 132, wo das Ideale und das Reale als parallel nebeneinander laufende modi des Seins spinozistisch bestimmt werden (ordo et connexio etc.), ist nur ein übertriebener Ausdruck für den Dualismus, den wir unter dem Bilde der Asymptoten in A hatten; denn er geht über dieses Bild durch die Verschärfung des Dualismus hinaus und verdunkelt die Vorstellung von der Annäherung beider modi. In dem anderen berühmten kantianisirenden § 119 haben wir auch nichts anderes als eine Uebertreibung des Ausdrucks: wenn Schl. hier die Vernunft ohne die Organisation leer und die Organisation ohne die Vernunft unbestimmt sein lässt, so will er damit nichts weiter als das Aufeinanderbezogensein beider (§ 108 § 109) aussagen, ohne darum die relative Selbständigkeit jeder von beiden aufzugeben (§ 98), wie es den Anschein haben kann, hierin eben über Kant hinausstrebend. In beiden Paragraphen haben wir also im Grunde eine irrreführende Verschlechterung gegenüber A (cf. 316).

Nach der ausführlichen Entwicklung der Parallelität der Denk- und Seinsformen bleibt Schl. vor der Schranke des Erkennens stehen: die höchste Steigerung des Begriffs Kraft, der dem höheren Begriff entspricht, kann nicht dasjenige sein, was der oberen Grenze des Begriffs entspricht, nämlich die Gottheit (§ 183), weil wir dann die Gottheit ebenso anschauen könnten, wie die Gattungen (116). Schl. nennt diese Erkenntniss eine Krisis (116). Sie begegnet ihm ebenfalls an den übrigen Grenzen: bei der unteren Begriffsgrenze, der auch nicht die absolute Materie entsprechen kann, denn diese muss eine andere Realität haben als dasjenige, was dem Begriff entspricht (§ 186): wie könnte dann aus der Kraft, die nie als „Erscheinung" (entspricht dem „niederen Begriff") zu setzen ist, „die Identität der Kraft und der Erscheinung" sich entwickeln (120)? alsdann bei den beiden Urtheilsgrenzen: dem höchsten Subject entspricht nur der Begriff des Schicksals oder der der Vorsehung, nicht aber die Idee der Gottheit (§ 202), der unteren Urtheilsgrenze entspricht bloss der Begriff der chaotischen

Materie (§ 203). (Andere Begründungen dafür, dass das Wissen um die Gottheit nicht mit allem anderen homogen sein kann, vide 121, 158, 163). Zwischen diesen Grenzen ist das Wissen eingeschlossen (§208). Unser Wissen bleibt getheilt in speculatives und empirisches, und allein im Wissen um die Totalität des Seins wäre die Identität beider Wissensformen erreicht (§ 209); bis dahin bleibt uns statt der Durchdringung beider ihre Beziehung aufeinander oder die „wissenschaftliche Kritik" (§ 210). Nun macht Schl. die — man möchte sagen eigensinnige — Wendung: „Wir wissen nur um das Sein Gottes in uns und in den Dingen, gar nicht aber um ein Sein Gottes ausser der Welt oder an sich" (§ 216), und er stellt den Satz auf, dass die Vorstellungen von Gott und Materie als Principien der Weltbildung die Welt nicht zu stande bringen (§ 187), um schliesslich folgende Lösung zu geben: beide Vorstellungen sind Repräsentationen des höchsten Grundes: „... Gott der Totalität der intellektuellen Aktion, abstrahirt von der organischen Function und die Materie der Totalität der organischen Affection, abstrahirt von der intellectuellen Function" (§ 188). Schl. kommt hiermit zur Einsicht, dass das Absolute noch weiter hinter dem Dualismus von Gott und Materie zu suchen ist.

So ist denn der transcendente Grund dem Gebiet des Wissens entrückt, das Wissen um die Totalität ist nicht mehr wie in A mit dem Absoluten identisch. Wie wird sich nunmehr das Absolute erkenntniss-theoretisch legitimiren? In A. hatte Schl. gesagt: „Wir können ihn (den Grund) nur haben, insofern wir in der Identität unseres Seins und unseres Begriffs ein Bild der Gottheit sind, aber nicht adäquat" (322). Und dann wieder: „Wir haben ihn nicht als dieses oder jenes Einzelne, sondern wir haben ihn als Vernunft" (328). Im § 101 sagt Schl. viel deutlicher, dass im Selbstbewusstsein uns gegeben ist, dass wir beides sind: Denken und Gedachtes, und unser Leben im Zusammenhang beider haben, und im § 103: „Allein im Selbstbewusstsein ist uns ein gegenseitiges Werden beider durcheinander in der Reflexion und im Willen gegeben, und niemand kann glauben, dass beide beziehungslos nebeneinander hingehen." Im Manuscript steht hier am Rande ein Fragezeichen, sicherlich ein Ausdruck der Unzufriedenheit Schl.'s über seine

Voreiligkeit. Denn erst im § 215, nach der vorangegangenen Auseinandersetzung über die Nothwendigkeit eines transcendentalen Grundes für die Gewissheit im Wollen, der nicht verschieden von dem für das Wissen sein darf, stellt Schl. die Behauptung auf, dass wir den transcendenten Grund in der relativen Identität des Denkens und des Wollens haben, nämlich im Gefühl. Die Ausdrücke für das Absolute werden für Schemata (158), für Symbole des religiösen Gefühls erklärt (§ 217).

So hat nun Schl. für das Absolute, dieses unerreichbare Ideal des Erkennens, einen Ort im Gefühl gefunden. Ein verhängnissvoller Schritt freilich. Das Erkennen ist auf das Absolute gerichtet, das wir jedoch im Gefühl schon haben; somit ergiebt sich für uns ein doppeltes Verhältniss zum Absoluten: unmittelbar im Gefühl und inadäquat im Intellekt, dessen Grenzbegriffe nur Symbole sind und über die Idee der Welt nicht hinauskommen.

Man hat vielfach den kritischen Sinn Schl.'s gerühmt, ja ihn für kritischer als Kant selbst erklärt. Es ist wahr, dass der Kriticismus als ein mächtiger Factor bei der Gestaltung des Systems mitwirkt, verspätet zwar, denn er kam erst, wie wir gesehen haben, als der Versuch, das Wissen durch das Absolute zu begründen, fast ausgeführt war; um so kräftiger macht er nachher seine Rechte geltend. Um die weitere Entwicklung der Dialektik zu verstehen, ist es nothwendig, die Setzung des Absoluten in das Gefühl mit der Kantischen Setzung der transcendenten Ideen zu vergleichen. Schl. nimmt einen transcendenten Grund für den theoretischen Zweck an, verlegt aber denselben in das Gefühl, während Kant, nachdem er die Ideen aus dem Gebiet des Erkennens verwiesen hatte, sie als regulative Principien zum praktischen Gebrauch postuliert. Schl. setzt eine Idee zur Erklärung des Wissens, somit bringt er diese wieder in das Gebiet des Erkennens, obwohl er sie doch aus dem Gebiet des Intellekts verwiesen wissen will. Ein sonderbares Gebilde der deutschen Transcendental-Philosophie ist diese „Idee“ („problematischer Gedanke“ § 218): ein intellectuelles Product, soll sie doch keine Erkenntniss sein, wie es der Begriff ist. Keineswegs kann Kant für den Missbrauch der „Idee“ verantwort-

lich gemacht werden. Er selbst leugnet nur die wirkliche Existenz des Ideeinhalts ausser dem Intellekt: kann es doch Inhalte apriori geben; wogegen Schl. umgekehrt die Existenz der Idee ausserhalb des Intellekts setzt, ihren Inhalt aber leugnet, als ob es eine Existenz geben könnte, die sich anders als durch ihren Inhalt kundgäbe. Hierin wurzelt seine Mystik. Wie nahe ist es nun einem Schüler Kants, dessen Denken von dem schematischen Verhältniss zwischen dem Begriff und der Anschauung eingenommen ist, die Hypostasirung der Idee durch eine Subreption zu vollziehen! So geschieht es, dass Schl., was er mit der erkenntniss-theorethischen Rechten dem Intellekt genommen, ihm mit der mystischen Linken wiedergiebt, und die eine weiss nicht, was die andere thut. Er sagt im § 229: „Kants Polemik gegen die ehemalige Metaphysik ist auch durch Missverständnisse verunreinigt, die Idee der Gottheit könnte nicht regulativ sein, Princip des Formalen . . . . . wenn sie nicht constitutiv wäre, nämlich unser eigenes Sein constituirend. . . . . Kant hat den Ort der Idee der Gottheit und den Zusammenhang ihres Seins in der Vernunft nicht nachgewiesen, sondern er nimmt die Idee nur als — er weiss nicht wie — gegeben.“ Dieser Vorwurf richtet sich in Wirklichkeit nicht gegen Kant, sondern gegen Schl. selbst, der die Existenz seiner irrationalen Idee nachzuweisen verpflichtet ist. Nehmen wir an, dass diese Idee eine erschlossene ist, so werden wir dahin geführt, die Analogie in Kants „Ding an sich selbst“ zu suchen; denn auch dieses, nirgends unmittelbar gegeben, wird nur erschlossen. Während aber Kant dieser transcendenten Voraussetzung eine idealistische Wendung giebt, sucht Schl. das Absolute als die immanente Form alles Wissens und als den Grund des Seins aufzufassen (315): es soll weder eine Voraussetzung für das Wissen sein, noch ein Transcendentes hinter dem Sein (Schl. lässt keine Trennung zwischen dem Wesen und seiner Erscheinung zu [99] cf. § 182, 407), er fasst die Idee realistisch, und zwar im Sinne der pantheistischen Immanenz. Durch das geöffnete Thor der Hypostase zieht nunmehr ein die Setzung der substanzialen Formen im Sein, die bei ihm so gerühmte Annahme der Objektivität von Zeit und Raum, mit einem Wort ein metaphysischer Realismus,

mit welchem Schl. die von Kant gesetzten und von ihm selbst sonst anerkannten Schranken einfach überspringt. Erst nachträglich (in B) veranlassen ihn erkenntniss-theoretische Bedenken, die Begründung des Seins zu versuchen.

Sehen wir nun zu, wie Schl. das Absolute dem Gefühl gegeben sein lässt. „Die Anschauung Gottes wird nie wirklich vollzogen, sondern bleibt nur indirekter Schematismus, dagegen ist sie unter dieser Form (des Gefühls) völlig rein von allem Fremdartigen. Das religiöse Gefühl ist zwar ein wirklich vollzogenes, aber es ist nie rein, denn Bewusstsein Gottes ist darin immer an einem andern" (152). Wir sind also immer noch nicht rein beim Absoluten. Vielleicht gelangen wir dazu, wenn wir dieses „Andere" loswerden oder wenn wir das Gefühl vertiefen; jedenfalls ist das Absolute noch nicht da, also auch nicht das Recht, von ihm zu sprechen Die Begründung im Gefühl bedarf einer weiteren Begründung. Schl.'s Streben nach der Begründung verliert sich in der Mystik, in die das Absolute sich immer tiefer, oder wie die Romantik sagt: „höher", zurückzieht.

Bei diesem Stand der Lösung der transcendentalen Aufgabe machen wir nun Halt, um uns die Möglichkeit einer Lösung überhaupt klar zu machen Wir sehen uns vor einer Antinomie. Wenn das Erkennen sich bis zum Absoluten erhebt, um es nie zu erreichen, während das Gefühl das Absolute innehaben soll, so sind beide Verhaltungsweisen einander so fremd, dass vor Allem nachgewiesen werden müsste, ob der Erkenntnissprocess und das religiöse Gefühl sich wirklich auf ein und dasselbe beziehen, anders ausgedrückt, ob in beiden wirklich dasselbe repräsentirt wird. Ja, wir müssen noch mehr verlangen: was garantirt uns, dass in dem Erkenntnissgebiet selbst alle Grenzbegriffe wirklich Symbole von demselben Absoluten sind? Schl. ist so sehr von seiner Idee des Absoluten eingenommen, dass er nicht merkt, wie er in Wirklichkeit verschiedene Gebilde gestaltet, die durch nichts anderes als durch einen gewaltigen monistischen Trieb zusammengehalten werden. Lassen wir aber einmal diese Fragen ruhen, indem wir etwa eine prästabilirte Harmonie zwischen dem Gefühl und dem Intellekt, sowie eine zwischen den Symbolen annehmen. Sollen wir

das Absolute erreichen, so werden wir sicherlich, statt den mühsamen Weg der Erkenntniss zu gehen, der doch nicht zum Ziele führt, den Weg des Gefühls wählen. Für das Erkennen aber als solches (nicht für unsere Person) muss es gleichgiltig sein, dass das Absolute, welches für dasselbe unerreichbar ist, im Gefühl erreicht werden kann, kann es doch dadurch den Fortschritt des Erkennens nicht fördern. Sollen wir im Erkennen bleiben — was wir eigentlich in der Dialektik sollen —, so verlieren wir das Absolute, und wollen wir das Absolute erreichen, so fallen wir aus dem Erkennen heraus. Schl. hat grosse Mühe, in allen Fassungen der Dialektik vor der blossen Versenkung in das Gefühl zu warnen. Denn für das Erkennen kann unter dem Absoluten allein eine Voraussetzung, ein Ideal verstanden werden, das näher bestimmt werden muss, soll es für den Erkenntnissprocess fruchtbar werden. Damit kommen wir zum zweiten Punkt der Schl.'schen Aufgabe in der Dialektik.

Schl. will gemäss der Behauptung, dass das Transcendentale die Form alles Wissens sein muss, die Regeln des Fortschreitens im Wissen ableiten. Das Unzulängliche soll Ereignis werden: dem irrationalen Absoluten sollen Regeln abgewonnen werden! Zu diesem Zweck muss Schl. zeigen, wie das Absolute das Wissen begründet. Die Antinomie zeigt uns, dass es keine derartige Begründung giebt. Am Schluss unserer Untersuchung werden wir noch einmal ausführlich darauf zurückzukommen haben. Die Dialektik Schl.'s ist, wie wir sehen werden, ein fortgesetzter Kampf um die Begründung des Rationalen durch das Irrationale, ein Kampf zwischen den Bedürfnissen des Intellekts und denjenigen des Gefühls, ein Kampf zwischen der Transcendenz der Voraussetzungen, zu welcher der Kriticismus treibt und ihrer vom Mysticismus geforderten Immanenz in der Form. Darum erinnern die Ausführungen der Dialektik so sehr an die scholastischen Bemühungen. Die Idee des Absoluten tritt nunmehr in ihre Wirkung. Gemäss der dargelegten zweifachen Beziehung des Absoluten zum Wissen muss das Formale folgerichtig im Intellekt oder im Gefühl angetroffen werden; im ersten Fall kommen wir zu Formeln, im zweiten zu einem Gefühlsprincip. Schl. versucht

beide Wege zu gehen. Das Gefühlsprincip ist die Ueberzeugung, ein Princip, welches Schl. in allen Entwürfen immer von Neuem aufnimmt, um es bald wieder fallen zu lassen. Es ist klar, dass, wenn auf ihm gebaut werden sollte, die Dialektik in der Sprache des Gefühls geschrieben sein müsste. Den Entwicklungsgang dieses Princips werden wir bei der Besprechung von D ins Auge fassen, wohin Jonas den Leser verweist, da dort nach seiner Meinung die transcendentale Aufgabe auf diesem Wege ihre Lösung findet. Wir werden sehen, dass Schl. nicht weit darin kommt, und dies auch nur vermöge der Intellektualisirung dieses Princips. Die andere, nämlich die intellektuelle Fructificirung des Absoluten, ist der weit überwiegende Theil der Dialektik; sie erfordert die Rationalisirung des Absoluten, denn begründen kann nur ein Gedanke: Regeln können nicht aus dem Gefühl fliessen. Die verschiedenen Fassungen der Dialektik sind in Wahrheit nichts anderes, als Producte der immer erneuten Bestrebung Schl.'s, das Absolute zu rationalisiren, demselben einen adäquaten Ausdruck in Bezug auf die Bildung des Wissens zu geben. Wenn aber das Absolute Inhalt bekommen soll, dann ist es nicht mehr transcendent im S.'schen Sinne; daher einerseits das Bestreben, es zu rationalisiren, andererseits die korrelative Bemühung, es über die ratio hinaus zu erheben. Mit jedem Schritt vorwärts entweicht ihm das Absolute und droht, sich zu verlieren. Um es dennoch zu retten und zu erhalten, ist Schl. gezwungen, die gefühlsmässige Seite stark zu betonen, ja das ganze Erkennen in mystisches Dunkel zu versenken. Das ist die Wirkung der aufgezeigten Antinomie. Um die gegenseitige Annäherung des Erkenntnissgebietes und des Absoluten zu ermöglichen, verwendet Schl. eine eigenthümliche Gedankenconstruction. Er will alle Gegensätze, die er aufstellt, nicht im absoluten, sondern im relativen Sinne verstehen, wir würden sagen: als conträre nehmen; dann sucht er für jeden Begriffsumfang zwei Paare solcher Gegensätze aufzufinden, die sich kreuzen, wodurch erreicht wird, dass jede zwei Punkte innerhalb derselben unter jede Seite eines Gegensatzes subsumirt werden können, woraus ihre Identität und ihre nur quantitative Verschiedenheit hervorgehen; und umgekehrt: geht man von den Punkten aus, so kann

durch entsprechende Kreuzung der Gegensätze nachgewiesen werden, dass sie beide in einem Umfassenden beruhen, welches sie eben zu repräsentiren haben. In A sehen wir schon die Anlage zu dieser Construction, wo Schl. vom Sein, in welchem der Begriff oder das Ideale heraustritt, und vom Sein, in welchem das Object oder das Reale heraustritt, spricht (333). Schl. unternimmt nunmehr, durch diese Gedankenconstruction den universellen Zusammenhang aufzubauen. Allein was kann er erreichen? Ueber die Idee der Welt kommt er doch nicht hinaus, und das Absolute bleibt nach wie vor im Gefühl, ohne auch in der grössten Komplikation der Gegensätze voll aufzugehen. Die Kluft bleibt bestehen, und Schl. vermag sie nur mystisch zu verdecken.

Die eigentliche Lösung der aufgestellten Antinomie liegt in dem Zugeständniss des heteronomischen Charakters beider Sphären: in der Unabhängigkeit des Erkenntnisslebens und in der Incongruenz zwischen ihm und der im Schl.'schen Sinne verstandenen Religiösität. Das bedeutet nichts weniger als die Aufhebung der Dialektik. Die entwickelte Antinomie kommt Schl. zum Bewusstsein in der Gestalt des Problems: wie verhalten sich beide Ideen, Gott und Welt, zu einander? Er wird nicht im Stande sein, dieses Verhältniss logisch zu gestalten: er wird in Bezug auf die beiden Ideen zwei sich offen widersprechende Formeln annehmen und der Mystik sich ergeben. Ursprünglich identisch, dann durch den Kriticismus getrennt, werden Gott und Welt sich wieder zu vereinigen streben. Damit treten wir wieder in die Betrachtung der Ausführungen in der Fassung von 1814 ein.

Schl. entdeckt zuerst, dass die Idee der Welt eigentlich auch transcendent ist, obschon in einem anderen Sinne (§§ 218, 220, 231 am besten begründet 165); er lässt beide Ideen, Gott und Welt, correlativ sein, dann bestimmt er, dass die Idee der Gottheit der transcendentale terminus a quo, das Princip der Möglichkeit des Wissens, die volle Einheit, Form des Wissens, der Impuls vor dem organischen Denken und die Idee der Welt der transcendentale terminus ad quem, das Princip der Wirklichkeit des Wissens im Werden, die Vielheit, die Verknüpfung des Wissens ist. Wir schweben zwischen beiden, sagt er (166), alle bildlichen Vorstellungen drücken nur ihr

Zusammensein aus (§ 225). Wir kommen weder durch intensives noch durch extensives Fortschreiten im Wissen der Gottheit näher: sie ist als Grund in vielen Acten nicht mehr als in einem (163, 164). Hier am Rande des Manuscripts steht die von Weiss bemerkte Notiz: „Wir kommen ihr nur indirekt näher auf zweifache Weise, einmal durch Entfernung des Irrthums und Anerkennung des Inadäquaten und dann inwiefern wir der Welt als ihrem Abbilde näher kommen.“ Dieser Gedanke geht in die späteren Bearbeitungen über. Was ist nun geschehen? Das Absolute, welches den Grund für unser Wissen um die Welt abgeben sollte, hat die Idee der Welt in das transcendentale Gebiet hinübergezogen und sich zu ihm in ein Verhältniss gesetzt, dem gleich, das im Gebiete des Wissens zwischen den Wissensformen besteht. Das Sein der Ideen in uns ist das Sein Gottes in uns, sagt Schl. (154). Freilich wird bald hinzugesetzt, dass das Sein Gottes in den Ideen nicht das Sein Gottes an sich ist, weil im letzteren kein Gegensatz von Begriff und Gegenstand besteht; erst vermöge der Uebereinstimmung der Totalität der Dinge mit dem System der Begriffe ist in ihm das Sein Gottes gesetzt (156). Diese Verschiebung hat folgende Consequenzen: 1. in das Absolute wird ein Dualismus hineingebracht, der dem monistischen Identitäts-Bestreben entgegen ist; 2. durch diese Verlängerung des Dualismus der Wissensformen in das transcendente Gebiet rückt die Idee der Gottheit auf die Seite der speculativen Wissensform; die Identität beider Formen ist noch weiter verschoben; 4. das Begründen wird durch die Kluft unmöglich gemacht (cf. § 187: die Vorstellungen von Gott und der Materie bringen die Welt nicht zu stande).

Verglichen mit A in Bezug auf die eigentliche Aufgabe der Dialektik tritt diese Fassung nicht unerheblich zurück. Gott und Materie sind Repräsentationen des Absoluten (§ 188), sonst ist kein Inhalt für dasselbe in Bezug auf die Begründung des Wissens gewonnen; seine Beziehung zum Formalen tritt hier ebensowenig wie in A hervor. Der dogmatisch ontologische Charakter der Ausführung verdrängt die evolutionistische Behandlung der Erkenntnissfrage, wie wir sie in A vor uns hatten. Die Wissensbildung, die erst im zweiten Theil behandelt wird, ist im Sinne des platonischen

Hineinscheinens der Ideen aufgefasst. Das Wissen selbst nimmt Schl. in diesem Entwurf im Sinne des Begreifens (177, § 191).

Dial. v. J. 1818 (Beil. B. Vorles. 1818).

In scharfer Reaktion gegen den Dualismus von 1814 kehrt die folgende Bearbeitung zu dem ursprünglichen Monismus von A zurück. Wie 1814 immer Gegensätze, so wird jetzt immer die Einheit gesucht und gebildet. Für den monistischen Eifer ist die Stelle am meisten bezeichnend, wo Schl. die Vorstellung der Materie als eine blosse Abstraction, als die Möglichkeit der organischen Affection bezeichnet, die man nicht vorauszusetzen braucht, wie die Idee der Gottheit; sie ist ihm eine Negation, ein Nichts, eine blosse Möglichkeit (122); 1814 sagte er noch, dass ein blosses positives Ich und ein blosses negatives Nicht-Ich in keinem Sinne eine Welt ergeben (129). Der in A zu Grunde liegende (351 deutlich ausgesprochene), 1814 nur in den ersten einleitenden Paragraphen und im zweiten Teil hervortretende Evolutionismus wird hier zur Methode das Transcendente zu finden. In die Tiefen der bewusstlosen, vor dem Bewusstsein liegenden Zustände möchte der analytische Geist Schl.'s eindringen, um dort die Bedinguugen des Wissens zu finden. Demgemäss trägt diese Behandlung einen psychologischen Charakter im Gegensatz zum bisherigen logisch-ontologischen.

Unter dem Transcendenten versteht hier Schl. durchweg die Idee der Welt, wenn er es auch nicht ausspricht, was vielmehr in C erst offen geschieht (cf. Jonas 80). Das Absolute erhält hier die Bedeutung der Identität und gilt als eine Voraussetzung; zur Rechtfertigung dessen sagt Schl.: „Voraussetzungen finden nur statt an der Grenze eines Gebietes, und man darf niemals mehr hineinlegen, als nothwendig ist, wenn die Realität dessen dargethan werden soll, was nothwendig und anerkannt ist“ (105). Wir erinnern an A, wo Schl. behauptet hatte, dass Gott, als das Gewisseste, keine Voraussetzung ist (320). Die Identität muss aber, denken wir, mehr sein als blosses Zusammensein, sonst wäre es eine blosse Tautologie, sie muss also einen Inhalt haben, der auf keine Weise aus dem Gefühl entnommen werden kann. Schl. sagt anfangs, dass die Art, wie wir das Transcendente in uns tragen, von Anfang an

von der Art zu unterscheiden ist, wie wir das Gegebene haben (20), aber die dem entsprechende Behandlung tritt erst am Ende auf. Das vollendete Wissen ist ihm ein Zusammenhang (6), die Entdeckung wird gegenüber dem traditionellen Wissen als quantité négligeble angesehen (2). Schl. spricht von der cyklischen Natur des Erkennens; der Fortschritt des Wissens ist ihm eine Verklärung, ein Ordnen (303), das Bilden eines Wissens (178). Die Vollkommenheit des Wissens misst sich an dem Grad, in welchem das Einzelne in die Idee der Totalität aufgenommen ist (28, 158). Das Denken des Kindes und des Philosophen ist nur graduell verschieden, das Ganze ist ein Continuum von Entwicklung, ein Steigern des Sichselbstbewusstwerdens (29, 174). Es giebt drei Stufen des Erkennens: chaotischer Anfang, Setzen des Einzelnen und der Totalität, lebendiges Anschauen jedes Einzelnen in der Totalität und der Totalität in jedem einzelnen. (29, cf. § 11). In den Anfängen des Bewusstseins herrscht eine Verworrenheit von Begriff und Urtheil, eine Indifferenz, welche, sofern sie in Begriff und Urtheil auseinandertritt, das formale und, sofern beide wieder zusammenkommen, das transcendentale Sein ist (84). Das Transcendentale wird erschlossen (in A war es das Gewisseste 320), und zwar aus den beiden Funktionen, als dem realen und dem idealen Factor, folgendermassen: beide lassen sich einander substituiren, folglich müssen sie einander gleich sein; im ganzen Wissen wäre das ganze Sein, und zwar unter der intellektuellen Form als die Totalität des Afficierenden, unter der organischen Form als die Abspiegelung der Vernunft; beide Formen zusammen bilden das Selbstbewusstsein als Einheit, und eben diese Einheit des nur in beiden modis seienden Seins ist das Transcendente, d. h. dasjenige, was wir niemals unmittelbar anschauen, sondern dessen wir uns nur als eines nothwendig Anzunehmenden bewusst werden können, so dass für uns die allgemeine Einheit des Seins hier völlig „hinter dem Vorhang“ bleibt; „sie ist anzugeben, aber nicht zu erklären; wir wissen sie nicht, sondern setzen voraus zum Behuf des Wissens“; sie ist eine Annahme, ein Glaube. Wir haben, sagt weiter Schl., den Grund des Wissens und des Seins hinter beiden gefunden, aber ohne ihn in Gedanken fassen zu können (78). Das gemein-

same Wesen beider, des Wissens und des Seins, sagt er ein andermal, liegt jenseits ihrer Verschiedenheit; nur weil beide getheilt sind und nicht congruiren, wird ihre Zusammengehörigkeit bezweifelt. Die Zusammenstimmung hat ihre Gewissheit in der Einheit unseres Wesens (55).

Auf den transcendenten Grund, der das ganze Wissen begleitet, wird alles Wissen bezogen, er ist die höchste absolute Einheit, wozu alles andere sich wie ein Verringertes verhält, eine Unendlichkeit über den Gegensätzen und über den Grenzen von Begriff und Urtheil (101). Die Grenzen des Begriffs und des Urtheils sind nie im wirklichen Denken gegeben, in welchem wir über sie schon hinaus sind, das Transcendente liegt uns vor dem Bewusstsein, in dem chaotischen Zustande; im Uebergang aus der Bewusstlosigkeit in das Bewusstsein können wir es gleichsam ertappen (93). Die Grenzen sind noch nicht das Absolute, denn die ihnen entsprechenden „höchste Ursache“ und „Einheit der Kraft“ fallen immer noch in das Gebiet des Denkens (136). Der Widerspruch ist nicht beseitigt: die Grenzen sind nicht im wirklichen Denken da, sie sind transcendent, dann aber sollen sie nicht das Absolute sein. Jonas meint nun, wo von der Grenze die Rede sei, da richte sich Schl. schon auf das Absolute (115). Wir finden aber Stellen, die dem direct widersprechen. Schl. sagt einmal deutlich, dass die blosse Grenze des Wissens noch nicht der transcendente Grund des Wissens ist (140, ähnlich auch 136). Er will offenbar nicht in die Krisis von 1814 verfallen. So rückt das Absolute noch über die Grenzen des Denkens hinaus. Erst in C wird Schl. sich entscheiden, die Grenzen auf die Seite des Denkens zu schieben und das Absolute von ihnen abzusondern. Bedenken wir, dass die Identität der Grenzen die Idee der Welt ausmacht, die ihrerseits auch für transcendent ausgegeben wird, so wird klar, dass die Grenzen auf beide Seiten gezogen werden und zwischen ihnen balanciren. Da das Absolute sich dem Wissen entzieht, will Schl. wenigstens die Grenzbegriffe für das Erkennen fruchtbar machen. Er führt folgendes aus.

Die Bedeutung des „höchsten Subjects“ und der „höchsten Einheit der Kraft“ als Schicksal und Vorsehung beruht auf der

Begrenzung des Seins und des Wissens in der Form der Begriffs- und der Urtheilsbildung; steigen wir zu dem Punkt auf, wo der Gedanke kein Wissen mehr sein kann, so geht die reale Bedeutung desselben verloren (137). Die höchste Einheit und das höchste Subject haben nur Sinn auf dem realen Gebiete, und für den transcendenten Grund bleibt uns allein ein negatives Resultat, nämlich, dass die höchsten Ideen für die Gottheit inadäquat sind. Die Bedeutung der höchsten Einheit deducirt Schl. folgendermassen: Jede Thatsache, als Urtheil gefasst, liegt in einem unbestimmten Gebiet, bis die höhere Einheit des Seins gefunden ist und das Gebiet bestimmt, somit die Möglichkeit giebt, das Sein unter beiden Formen zu begreifen; diese Identität des Begriffs und des Subjects ist der Grund, dass man das Wissen begrenzt, d. h. in speculatives und empirisches theilt, zwei Arten, die in einander nicht aufgehen (136). Dieses wäre nur in der Totalität des Seins erreicht (142), im realen Denken hingegen bleibt das Absolute eine nothwendige Voraussetzung, die wir im wirklichen Denken nicht vollziehen können.

Nun behauptet Schl., dass der Gedanke der höchsten Einheit, der nicht ausgeführt werden kann, und weder Begriff noch Urtheil noch Ding ist, allein durch das Gefühl vermittelt wird, dessen Abbildung er ist. Im religiösen Bewusstsein, behauptet er, wird die vorausgesetzte Einheit wirklich vollzogen. Und wieder muss Schl. finden, dass das Bewusstsein von Gott immer nur an etwas anderem vorkommt, mit dem es in Gleichgewicht steht (153). Hierzu giebt er folgende überraschende Erklärung ab: „Wir wollen ja nicht das Wissen des Wissens, sondern nur die Regeln des Wissens produciren, und dazu ist es uns gleichgiltig, ob wir das Absolute immer an einem anderen, oder an und für sich haben, im Gegentheil. indem wir wissen, wir haben das Absolute nur an einen anderen („am frischen und lebendigen Bewusstsein eines Irdischen“), haben wir zugleich das gefunden, was in allem Denken dasselbe ist, das mitgesetzte Bewusstsein des Transcendenten“ (153). Schl. ist nahe daran zu erkennen, dass wir dadurch dem Absoluten nicht näher gekommen sind, und dass nur unnütz unser Verhältniss zu ihm complicirt wird. Er fragt dann mit Recht: „Wenn es denn

wahr ist, dass wir den Gedanken des Höchsten an und für sich nicht vollziehen können, der Religiöse es aber auch nicht an und für sich, sondern immer nur an einem anderen hat: giebt es dann eine Art, den Gedanken zu vollziehen auch nicht an und für sich, sondern an einem andern?“ Er antwortet: „Gefühl ist relative Identität von Denken und Wollen, wir sind immer im Uebergang von einem zum anderen, wir können aber nur fragen, ob wir das Bewusstsein Gottes ebenso im Gedanken wie im Gefühl haben“ (154). Allein hierdurch ist die Frage durch eine andere, für das erkenntnisstheoretische Interesse ganz irrelevante verdrängt. An derselben Stelle streift Schl. nahe an den Zweifel, ob beide Beziehungen auch wirklich auf eine Identität hinweisen. Er meint: betrachten wir, wie wir zum Absoluten im Gefühl kommen, so zerlegen wir damit schon das Gefühl in den relativen Uebergang vom Denken zum Wollen und umgekehrt, wir reflectiren über dasselbe und gerathen dadurch in Construction, in Wissen, also in das Gebiet der Dialektik, als der Gesprächführung. — Das ist nun gar ein sophistisches Argument. Auf Grund desselben dürfte doch Schl. nicht einmal behaupten, dass das Absolute im Gefühl gegeben ist.

War 1814 das Sein Gottes in die Ideen und das Gewissen gesetzt, (wobei Schl. fand, dass es in beiden nur relativ gesetzt ist, nämlich nur an einem anderen (156)), so setzt er jetzt das Absolute weiter, nämlich hinter die Einheit der Ideen und des höchsten Gesetzes, in deren Identität. Das Absolute ist die höchste Lebenseinheit, welche die beiden nur repräsentiren, die Einheit von Wahrheit und Gewissen (155). Wir können sagen: das Gefühl selbst ist jetzt in die Transcendenz gerückt, um diese zu beleben. Vor der Gefahr erschreckend, den Boden der Theorie zu verlieren, sieht sich Schl. sofort veranlasst, jede Personification zu verbieten.

In der Frage nach dem Verhältniss von Gott und Welt sagt Schl.: Gäbe es ein Wissen um Gott, so müsste es anders sein, als das Wissen um die Welt (156). Die weitere Ausführung lässt Jonas aus, indem er auf E verweist (161). Wir finden noch eine hierauf bezügliche Aeusserung, dass Gott und Welt nicht zu trennen sind (169), eine Formel durchaus im monistischen Sinne.

Wir kommen zu einem neuen Punkt. Schl.'s bisherige Grund-

annahme war, dass das Denken und das Sein einander correspondiren. Sein umsichtiger, nichts unverarbeitet lassender Geist wirft diese Annahme zum Problem auf. In ziemlicher Verworrenheit bringt das Excerpt 55 die Frage auf: wie kommen wir dazu, das Denken auf irgend etwas ausser uns zu beziehen? Diese Frage wird zu einer stehenden in allen späteren Entwürfen, ja sie wird sogar zu einer Hauptfrage erhoben. Offenbar genügte es Schl. nicht mehr, auf die indirecte Weise die Realität des Seins zu begründen, wie er es in A that („Als wir das Transcendentale suchten, fanden wir den Begriff mit, und als wir das Formale suchten, fanden wir das Sein mit 328). Im Text 1814 sehen wir schon die unmittelbare Setzung des Seins im Selbstbewusstsein (im Selbstbewusstsein sind wir Denken und Sein in ihrer Beziehung aufeinander § 101). Hier in B sagt er: „Wir selbst sind noch etwas anderes als das blosse Denken, und alles was wir anderes sind, ja auch das Denken selbst kann für uns Gegenstand des Denkens werden. Nennen wir das Gedachte ein Sein: so sind wir ein Sein neben dem Denken.“ Dann fährt er fort: Im relativen Getrenntsein von Denken und Sein in ihrer Beziehung auf einander besteht unser Selbstbewusstsein; die Trennung zwischen Denken und Sein ist sonach ebenso eine Voraussetzung des Denkens, wie das Zusammenstimmen beider. Wir werden zu beobachten haben, wie Schl. sich bemühen wird, die Begründungen für das Sein in uns und das Sein ausser uns einheitlich zu gestalten. Die Bearbeitung dieses Problems ist die am stärksten vernachlässigte.

Der Entwurf B, resultirt also in folgender Lösung. Beide Verhaltungsweisen zum Absoluten werden gesondert und ins Gleichgewicht gesetzt, jeder wird gleichsam das Ihre gegeben. Das Erkenntnissgebiet ist zwischen den Grenzbegriffen eingeschlossen, von denen es seine Formen bekommt. Dagegen ist es vom Absoluten ganz unabhängig geworden. Die Identität ist Abbild dessen, was wir im Gefühl als Absolutes haben. Der Nachweis der Kongruenz zwischen beiden fehlt vollständig.

Dial. v. J. 1822. (Beil. C).

Mit grösster Anstrengung bemüht sich diese Bearbeitung das

Transcendentale in allen Beziehungen zur Geltung bringen. Im intellektuellen Felde wird sich Schl. der Aufgabe unterziehen, das Transcendentale für den Fortschritt des Wissens fruchtbar zu machen. Daneben bildet er die gefühlsmässige Beziehung zum Absoluten bis auf den Gipfel seiner Religiosität fort, weswegen diese Bearbeitung gegenüber der vorigen als die Reaction des Gefühls erscheint. Das Absolute ist ihm hier ein Zusammenhang, eine pantheistische Totalität, es ist noch weit mehr als in B intellektualisirt. Die Dialektik ist definirt als die Architectonik alles Wissens. Der Evolutionismus erhält hier statt des psychologischen einen mehr logischen Charakter, nämlich den der Genese der Wissensformen. Es wird die treibende Kraft des Wissens im merkwürdigen Begriff des „Wissenwollens“ aufgenommen, der im technischen Theil von B ausgebildet, hier zum constructiven Factor des Systems erhoben wird. Das Resultat des zweiten Theils von B, die Methode der Theilung und Verknüpfung, erhält hier ihre Stelle schon im ersten Theil, was für die Construction des Systems von entscheidender Bedeutung wird.

Das Fortschreiten im Wissen, worauf von Anfang an Gewicht gelegt wird, wird hier im antiken Sinne als Gesprächführung aufgefasst (cf. A 17, § 1, B 17). Im Fortgang vom fragmentarischen und verworrenen Denken bildet sich in der Gesprächführung das Wissen zu einem allgemeinen Zusammenhang aus. Die Aufgabe der Dialektik ist es, Principien zu finden und Zusammenhang zu construiren, denn mit dem Wissen über einen Gegenstand kann nicht Unwissen über einen anderen zusammen bestehen (371). Die Principien sind identisch mit der Function der Unterscheidung des sicheren vom unsicheren Wissen (373). Zusammenhang ohne Principien ist blosse Erfahrung, kein Wissen, Principien ohne Zusammenhang sind blosse Formeln (373); jede Vorstellung, in der weder Principien noch Zusammenhang angedeutet sind, ist nur Material (370). „Gegeben ist der Zustand streitiger Vorstellungen, aufgegeben als Zielpunkt die Aufhebung, und es kommt darauf an das Verhältniss beider Punkte zu bestimmen“ (80). „Das erste gewisse Wissen ist Entgegensetzen des Ich und des anderen und der erste Zusammenhang ist der der Momente und der Functionen

des Ich, von da an geht erst die Möglichkeit der Gesprächführung an“ (373). Dieser fundamentale Satz bleibt als ein weit vorgerückter Vorposten gänzlich isolirt; nicht früher als in E wird er reifen und zu einer neuen Ausführung der Wissensevolution führen. Er gründet sich darauf, dass unser Selbstbewusstsein sich in Ideales und Reales, Activität und Passivität getheilt vorfindet (ein im § 101 und im 2. Theil von Dial. 1814 und B ausgebildeter Gedanke). Man wäre vielleicht geneigt anzunehmen, dass Schl. in diesem Satz das „erste Wissen“ findet und somit sich der Inconsequenz gegenüber dem von ihm eingenommenen Standpunkt schuldig macht. Doch daraus, dass der Satz noch eine weitere Begründung findet, ist zu ersehen, dass er nicht das Höchte ist, vielmehr, dass er in das Gebiet des realen Wissens fällt.

Das Denken selbst, welches bisher unbestimmt war (cf. § 86), wird als im Gegensatz zu dem Wollen und dem Empfinden charakterisirt (384), als das zum Wissen sich bildende wird es vom praktischen und künstlerischen (Schl. müsste noch hinzufügen: vom religiösen) Denken unterschieden (378, 380) und durch das Princip des Wissenwollens gekennzeichnet (380): Denken, welches nicht bloss Mittel ist, beruht auf Wissenwollen; kein Mensch ist ohne Wissenwollen, denn er müsste ohne Liebe sein (380). Wir betrachten jetzt die Geschichte dieses Begriffs, welcher künftighin die wichtigste Rolle im System zu spielen berufen ist. In A können wir seinen Keim da entdecken, wo Schl. von der Liebe zum Realen und von der Gesinnung redet (350). In der Dial. 1814 sagt Schl., dass die Idee der Gottheit in uns nur als Impuls thätig ist, den wir uns als gleichsam vor dem organischen Denken thätig vorzustellen haben. Demgemäss behauptet er im § 232 bei der Besprechung der „receptiven Wissensproduction“, dass bei dieser Gott in uns thätig ist, wie die Welt ausser uns. Der Ausdruck „Wissenwollen“ erscheint erst in B, und zwar zunächst nur flüchtig: „. . . . und wenn demnach alles Wissenwollen nur auf dieser Voraussetzung des Seins in uns und ausser uns beruht. . . . .“ (54); erst im zweiten Theil erscheint der Ausdruck „Denkenwollen“ im Sinne der intellectuellen Function (186, 187, 189), dann „Wissenwollen“ im wörtlichen Sinne im Gegensatz zum Denken als Mittel (187, 189). Die Entwicklung

dieses Princips geht dann schnell vor sich: gleich danach wird seine Thätigkeit in Stadien aufgezeigt: freie Setzung, skeptische Annahme, Eliminirung des Falschen; Wissenwollen ist das reine Stellen einer Aufgabe, das Produciren möglicher Fälle (189, 190, 196). In C rückt dieser Begriff in den ersten Theil der Dialektik. Ausser den schon erwähnten Stellen treffen wir noch folgende an: „wenn man so von jedem auf das andere kommt, so ist das ganze Gebiet des Denkens nur eins ..... und also das Princip des Wissens überall Agens" (381). Die intellectuelle Function nennt Schl. einmal Denkenwollen; der organischen Function fällt es zu, dessen Richtung zu fixiren (414). Dementsprechend zeigt er im technischen Theil, wie die Principien des Wissens Gott und Welt abwechselnd in oder ausser uns wirksam sind, je nachdem wir im spontanen oder receptiven Wissen begriffen sind (437). Der Entwurf D steht ganz unter der Herrschaft dieses Begriffs, welcher hier mit der „Idee des Wissens" zusammenfällt; das Wissen wird als ein besonderer Typus unter diesem Gesichtspunkt entwickelt (450, 452, 455, 477, 479). Endlich in E wird der zweite Theil des Begriffs Wissenwollen: das Wollen, betont werden, um den Zusammenhang zwischen dem Wissen und dem Wollen so eng wie nur möglich zu gestalten (41). Wir ersehen hieraus, wie das Wissenwollen immer mehr an Inhalt gewinnt, um mit einem Schlage ausserordentlich viel — ja, zu viel zu leisten. Mit diesem Princip sind nämlich zugleich gesetzt: der Typus des Wissens, die Entwicklung desselben, die Beziehung auf das Sein (452), die Regeln der Verknüpfung, ferner die Vereinheitlichung der treibenden Motive des Denkens (Gott und Welt), welche zwar noch wenig ausgebildet ist, in der Folge aber Schl. sicher beschäftigen würde (vid. F § 5); dann wird in diesem scheinbar einfachen Begriff das Schweben zwischen Denken und Wollen, das zur Setzung des Absoluten führt, in nuce angelegt, zugleich auch die Entwicklung des Formalen angedeutet, inwiefern nämlich das Wissenwollen mit der intellectuellen Function und dem Begriff in näherer Verwandtschaft steht. In dem Maasse als die Dialectik sich auf dieses Princip stellt, macht sie sich einer petitio principii schuldig[11]).

[11]) Quäbicker, Ueber Schl.'s erkenntnisstheor. Grundansicht, 1871.

Die Bildung des Wissens sucht Schl. unter die Kategorien Form und Stoff zu fassen und sie genetisch zu behandeln. Die Vernunft ist die Form, die Organisation oder das Geöffnetsein nach aussen der Stoff; für die innere Wahrnehmung muss Schl. eine innere Organisation annehmen (387). Die intellectuelle Seite constituirt die Elemente der Erfahrung: sie setzt gleich und unterscheidet durch den Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen. Die intellectuelle Function an sich ist blosses Denkenwollen, die organische an sich nur Chaos von Impressionen. In dem Zusammentreffen beider Pole ergiebt sich alles wirkliche Denken (388).

Von dieser „polarischen Duplicität" des Denkens aus macht Schl. nun den Versuch, die transcendentale Aufgabe zu lösen (388). Er formulirt die Frage: wie müssen sich beide Seiten aufeinander beziehen, wenn der Zustand der streitigen Vorstellungen aufgehoben werden soll? (390). Er argumentirt: die Totalität der Wahrnehmung ist identisch mit der Totalität des Denkens, das Wissen kann ebensowohl in das Denken wie in das Wahrnehmen gesetzt werden; nun sind wir selbst für uns und für einander die Identität des Denkens und des Seins, also ist die intellectuelle Seite im seienden Denken das Denken und die organische im denkenden Sein das Sein (397); es ist der höchste Gegensatz des Idealen und des Realen. „Jedes ist auf seine Weise dasselbe, was das andere auf die seinige ist". Die innere Form der intellectuellen Seite und der äussere Stoff der sensuellen Seite sind für einander da, jedes kommt zur vollkommenen Klarheit durch die vollkommene Klarheit des anderen, noch anders ausgedrückt: das Wissen als ein allgemeiner Zusammenhang ergiebt sich erst nach völliger Durchdringung beider Seiten (390).

Nun bemerkt Schl.: wenn der höchste Gegensatz Ideales-Reales ein Wissen sein soll, so muss ihm doch in der Wahrnehmung etwas entsprechen, er findet als für das Sein correspondirend die Raumerfüllung und für das Denken die Zeiterfüllung, welche beide sich ebenso verhalten müssen, wie Ideales und Reales, wie der organische Pol zum intellectuellen, wie der Begriff zum Bild. Je mehr beide approximirt werden, heisst es, um so mehr wird ihre Gleichsetzung zur lebendigen Anschauung (398)

Jonas meint, wir hätten hier denselben Gedanken wie in der Dialektik von 1814 § 203—208. In Wirklichkeit aber ist der Unterschied bedeutend und für die Entwicklung der Dialektik sehr bezeichnend. An jener Stelle war die chaotische Materie nur als eine der Begrenzung des Urtheils entsprechende Vorstellung behandelt, und es fielen unter sie das Zeiterfüllende sowohl als das Raumerfüllende. Hier dagegen kommt es gerade auf die Gegenüberstellung der beiden letzteren an, so dass ihr Verhältniss zu einander demjenigen des Idealen zum Realen correspondirt; dadurch wird erreicht, dass die Entgegensetzung der beiden Pole durch das Fortrücken des Zeiterfüllenden auf die Seite des Idealen oder des Intellectuellen aus der absoluten zu einer relativen gemacht wird. Wir erläutern diese Kreuzung: das Raumerfüllende und das Zeiterfüllende sind nach der gefundenen Formel als das dem Wissen entsprechende Sein unter das Reale zu subsumiren, in der Formel selbst aber ist das Zeiterfüllende auf der Seite des Idealen, der Gegensatz Ideales-Reales ist somit relativirt[12]). Dass Schl. darauf abzielt, bemerkt ganz richtig Jonas andernorts (80).

Dann meint Schl. in kritischer Besinnung, dass der höchste Gegensatz des Idealen und des Realen in der Zusammenfassung seiner Glieder zwar die Grundlage für den Zusammenhang des Wissens abgiebt, selbst aber ein Wissen ist und daher nicht das Transcendente sein kann (399). Die transcendentale Aufgabe also, sagt er sich, ist noch nicht gelöst, und er wendet sich selbst ein: „warum aber? — da ja was kein wirkliches Denken ist, auch niemals an und für sich vorkommen kann“. Und nun findet er, — weil er finden will, — dass die aufgestellte Formel doch kein Wissen ist, nicht einmal in ihrem organischen Theil, und zwar deswegen, weil sie weder Begriff noch Urtheil ist, vielmehr ist sie die transcendente Voraussetzung selbst (404). Wir können dieser sophistischen Behauptung eine gute Seite abgewinnen: wäre sie nicht aufgestellt, so ist nicht abzusehen, wie Schl. der fortgesetzt angewandten Entgegenstellung des Wissens und des

[12]) cf. Weiss, l. c. B. 74, p. 76ff.

Seins ein Ende machen würde. Es braucht kaum noch besonders darauf hingewiesen zu werden, wie die viergliedrige Formel für die transcendentale Voraussetzung nach der Methode der Theilung und Verknüpfung vermittelst der Kreuzung der Gegensätze aufgebaut ist, während sie das alles erst begründen soll.

Schl. unternimmt die Aufsuchung dessen, was in dem Transcendentalen der formalen Seite des Willens entspricht (400); so formulirt er endlich klar die Aufgabe, die Fortschreitung in den beiden Wissensformen als im Absoluten angelegt zu erweisen. Er betrachtet Begriff und Urtheil als Verknüpfungen, die in Entwicklung begriffen sind. Das Gerüst von 1814 wird abgetragen, jene ontologische Auffassung wird in Fluss gebracht. „Die schwebende Identität ist uns überall im Zustand der streitigen Vorstellungen gegeben", führt er aus; „jeder wirkliche Begriff ist vermöge seiner organischen Seite als stetig ein völlig Bestimmtes, wovon nur aufgestiegen werden kann, und vermöge seiner intellectuellen Seite ein Höheres, weil die Entgegensetzung auf mancherlei Weise verbildlicht werden kann" (402). Das Verhältniss der Grenzen wird nicht einfach als Identität gesetzt, vielmehr werden sie als Enden der Fortschreitung hingestellt. „Das Sein mit aufgehobenem Gegensatz verhält sich zum absoluten Subject wie der unvollkommene Begriff zum vollkommenen" (407). Jede Form ist unvollkommen nach unten und vollkommen nach oben (408). Die unvollkommensten Begriffs- und Urtheilsgrenzen sind primäre Voraussetzungen des Denkens, die wir immer schon hinter uns haben, da alles Wissen ein Verknüpftes ist. Der Fortschritt beruht darauf, dass die organische und die intellectuelle Entwicklung (gemeint sind natürlich die Functionen) in ihrer Totalität identisch sind" (409). „Auf der Begriffsseite müssen wir in jedem Augenblick die verworrene Indifferenz verlassen und auf das absolute Subject losgehen, in der Urtheilsbildung müssen wir in jedem Augenblick das chaotische Ineinander verlassen und uns der absoluten Gemeinschaft nähern, nur wer sich an diese Exponenten hält kann zu einer Annäherung an das Wissen kommen" (409). Die gesetzte Beziehung auf das Formale liegt also darin, dass jede Annäherung zum Wissen eine Entfernung von der verworrenen Indifferenz, also die Spannung der

Gegensätze zwischen Begriff und Urtheil ist (404). Demnach würde aber das Fortschreiten im Wissen in einer fortlaufenden Differencirung beider Formen bestehen, welche einem Hinarbeiten auf ihre Identität oder auf das Absolute durchaus entgegengesetzt ist.

Wie die Kreuzung der Gegensätze sich hier gestaltet, ist S. 410 zu sehen: das Urtheil ist der organischen Function näher, wie es zugleich die Quelle ist des Bildlichen im Begriff, und der Begriff ist der intellectuellen Function näher, wie er auch die Quelle ist des Entgegensetzens im Urtheil. Dass das Wissen in beiden Formen selbständig ist, aber uur relativ, ist klar: die Thätigkeiten beider Functionen sind in jeder Form wirksam.

Zu der Frage: wie kommen wir dazu, das Denken auf das Aussen zu beziehen, sagt Schl., dass sie nur von der Voraussetzung der Mehrheit der Individuen aus, die im Streit sind, behandelt werden kann; diesem Gedanken war schon im vorigen Entwurf S. 50, 55 vorgearbeitet. Nun aber giebt es auch eine innere Gesprächführung in einem Individuum (381, 384), wodurch nur eine Mehrheit von Denkakten und nicht von Personen gesetzt ist. Schl. merkt die Schwierigkeit (386), geht ihr aber aus dem Wege. Das Beste wäre hier auf den Satz hinzuweisen, dass das erste gewisse Wissen das „Entgegensetzen des Ich und des Andern“ ist (373), doch dies bleibt den späteren Bearbeitungen vorbehalten. Es ist bemerkenswerth, dass Schl. das Sein als die Beharrlichkeit des Gegenstandes für das Denken, seine Wiederholbarkeit im Denken definirt (386). Sonderbar erscheint es, wie Schl. trotz seines stetig wachsenden erkenntniss-theoretischen Bewusstseins an den substanzialen Formen festhält. In diesen präparirt er sich ganz naiv die Empirie, zu der ihn seine „Liebe zum Realen“ treibt.

S. 412 will Schl. zu der Betrachtung der transcendentalen Voraussetzung als solcher zurückkehren, ohne ihre Beziehung auf das Formale zu beachten, — ungeachtet des oben angeführten kritischen Bedenkens (399). Das ist eben das Verhängniss der deutschen Transcendental-Philosophie, dass sie auch darüber „was nicht wirkliches Denken sein kann“ ruhig spricht und sich dabei geberdet, als ob sie die kantischen Schranken innehielte, „ohne aus dem Ge-

biet des wirklichen Denkens hinauszugehen“, wie Schl. sagt (474)[13]); sie wirft gleichsam in die verbotenen Schattenreiche verstohlene Blicke und rechtfertigt sich vor sich selbst, indem sie das „nicht wirkliches Denken“ nennt (476). Schl. ist noch insofern der consequenteste von allen, als er dieses Undenkbare nur vorauszusetzen bestrebt ist. Vor dieser Untersuchung über das Transcendentale „an sich“ sollte er den Punkt setzen, denn die Erkenntnisstheorie ist hier abgeschlossen. Aber der philosophierende Theologe ist in ihm noch mächtiger als der theologisirende Erkenntnisstheoretiker. Jetzt wird langsam der in A verpönte „religiöse Bombast“ seinen Einzug halten, auf jedem Schritt durch den Kriticismus gehindert, aber doch siegreich, bis wir uns inmitten der Theologie finden werden. Soll die Dialektik Erkenntnisstheorie sein, so ist die ganze folgende Ausführung in C hier nicht am Platze. Schl. sagt zur Begründung Folgendes. Das Bestreben, das Transcendente in lebendige Anschauung zu verwandeln ist natürlich, aber jedes Denken enthält nur Inadäquates. Dieses Interesse ist der Ausdruck davon, dass es das Wesen des Geistes constituirt, sich des Transcendenten zu bemächtigen, dass alle Wahrheit des Denkens und alle Realität des Wollens von dem Gesetztsein des Transcendentalen in uns abhängt (167). Den Denkgrenzen muss etwas entsprechen, was aber im Leben nie vorkommt; das ist jedoch eine negative Bestimmung, wir bedürfen aber eines positiven Gehalts. Wenn dem Denken etwas entspricht, den Denkgrenzen aber nichts entsprechen würde, so wäre etwas aus Nichts geworden. Schl. will den positiven Gehalt nach der Analogie mit dem gedachten Sein construiren (412). Der transcendentalen Voraussetzung muss im Sein das unbedingte Sein Gottes, höchstes Wesen, Absolutes, auch Nichts entsprechen. Wir gelangen aber höchstens auf der Seite des Begriffs zu natura naturans (416), wie dem entsprechend auf der Seite des Urtheils, wo es auch eines Unbedingten zu dem absolut bedingten Causalgebiet bedarf (423), zum Schicksal und zur Vorsehung (421). Nun aber, hier spricht

[13]) cf. Schelling, Bruno, od. üb. d. göttl. u. natürl. Princ. d. Dinge, 1802 p. 71, 74.

wieder der Kriticist, darf das zu Grunde liegende Sein zu dem gesammten Gedachten sich nicht so verhalten, wie ein Punkt innerhalb des gedachten Seins zu einem anderen (417). Schon früher sagte Schl. einmal, dass das absolute Wissen jenseits des Streits und der Gesprächführung liegen muss, sonst würde es dem Streit anheimfallen (382). Er bemerkt hier, dass Gott im Entwurf von 1814 nur der intellectuellen Function einseitig entspricht, also noch eines anderen Factors, wenn auch eines negativen bedarf. Demnach sind weder natura naturans (weil nicht transcendent genug) noch Gott (weil nicht unbedingt und eine Duplicität setzend) annehmbare Vorstellungen. „Doch haben wir uns die Entstehung mehrerer Vorstellungsweisen des Transcendenten erklärt“ schliesst Schl. (418). Er erwägt noch, inwieweit jede Vorstellung unzureichend ist. Gott und Vorsehung behalten zwar den Vorzug, sie ergänzen sich — als ob die Summe von zwei inadäquaten Ideen eine adäquate ergäbe. Im Ganzen aber, fasst Schl. zusammen, bleiben wir in der Quadruplicität[14]) und kommen nicht zur Einheit, denn wir bleiben immer im Gegensatz des Denkens und des Gedachten (423). Die Ideen will er als eine „Annäherung“ zum transcendentalen Grund ansehen (431). Schl. bespricht die Gefahren dieser Bezeichnungen des Transcendenten: sie unterliegen dem Streit, sie schwanken, also „es bedarf einer Ergänzung durch eine andere Art den transcendenten Grund zu haben“ (424). Drei Wege bieten sich dem Unerschütterlichen, um zum Absoluten zu gelangen: es muss im Sein auffindbar sein, es muss als Verknüpfungsprincip thätig sein und es muss auch dem Wollen zu Grunde liegen. Die Ergänzung soll in allen zu suchen sein. Schl. tastet vor sich, welchem Weg der Vorzug zu geben ist, dann sagt er, dass derjenige Weg zu wählen ist, der am schnellsten zum Ziele führt, er schlägt die Function des Wollens vor (425). Jetzt entwickelt Schl. den Zustand der streitigen Wollungen. Er sagt, dass das Bewusstsein Gottes bloss auf die Denkfunctionen zu gründen einseitig sei, dass wir den transcendenten Grund dabei nur haben, indem wir die Unzuläng-

[14]) P. Schmidt, l. c. hätte demgemäss Schl.'s System viel bezeichnender „Quadruplicität“ der Immanenz nennen können.

lichkeit der einseitigen Formeln erkennen. Zu einer Einheit des wirklichen Bewusstseins (428) wird das Absolute in der Identität des Denkens und des Wollens, in ihrer Indifferenz, in unmittelbarem Selbstbewusstseins-Gefühl gebracht, wo die Analogie mit dem transcendenten Grund gegeben ist, da hier die Aufhebung der relativen Gegensätze wirklich vollzogen wird (429). „Das unmittelbare Selbstbewusstsein ist aber nicht nur im Uebergang; sondern sofern Denken auch Wollen ist und umgekehrt, muss es auch in jedem Moment sein. Und so finden wir das Gefühl als beständig jeden Moment, sei er nun vorherrschend denkend oder wollend, immer begleitend. . . . Die Aufhebung der Gegensätze könnte aber nicht unser Bewusstsein sein, wenn wir uns selbst darin nicht ein Bestimmtes und Bedingtes wären und würden, nicht aber durch Gegensätzliches, sondern durch den transcendenten Grund selbst". Diese transcendentale Bestimmtheit des Selbstbewusstseins ist das religiöse Gefühl, als Repräsentation des höchsten Grundes, als allgemeines Abhängigkeitsgefühl. Vermittelst des religiösen Gefühls, behauptet Schl. ist der Urgrund in uns ebenso gesetzt wie die Dinge in der Wahrnehmung. Es ist die Ergänzung zu jenen Beschreibungen des Urgrundes, deren jede, „sobald sie auf dieses Gefühl bezogen wird und sich mit ihm identificirt, Beruhigung gewährt" (430). Die Formeln mit der supplementären Einheit im Gefühl haben doppelten Werth für uns: realen, als Ausdruck für die Idee der Welt, und symbolischen, als inadäquater Ausdruck des Transcendenten (432). Damit kommen wir zu der alten Frage.

Wie verhalten sich Gott und Welt? (169). Die „Welt" ist die Identität der Denkgrenzen (161, 167), unter „Gott" kann hier selbstverständlich nicht die repräsentative Formel, sondern das dahinter stehende Absolute gemeint sein. Das religiöse Interesse, sagt Schl., muss eine nähere Bestimmung des Absoluten versuchen — als wenn es eine eigenthümliche Erkenntnis-Methode dafür gäbe —, für das dialektische Interesse genügt es, dass weder gänzliche Identification noch gänzliche Trennung zu setzen ist, also die Welt nicht ohne Gott, Gott nicht ohne Welt (167, 432); ein positiver Ausdruck ist unmöglich, da beide transcendent sind. Logisch

genommen ist Gott = Einheit mit Ausschluss der Gegensätze, Welt = Einheit mit Einschluss aller Gegensätze. Real ist es nicht auszudrücken, denn ein unbestimmbares x entspricht dieser Formel, sie sind nicht zu identificiren, weil die Ausdrücke nicht identisch sind und nicht zu trennen, weil es zwei Werthe sind für dieselbe Forderung (433): Gott nicht ohne Welt und Welt nicht ohne Gott (167). Dass es aber dieselbe Forderung ist, müsste Schl. um so mehr nachweisen, als die Resultate es garnicht erkennen lassen. Es bleibt eine monistische Voraussetzung Schl.'s, in der er so sehr befangen ist, dass er ein Auseinanderfallen nicht befürchtet. Und noch eins ist festzustellen. Die Formel giebt eigentlich keine direkte Antwort auf die gestellte Frage, denn diese lautet nicht, ob Gott und Welt abhängig von einander sind, sondern, ob sie identisch sind. Die gegebene Antwort vermeidet unmerklich die sich ergebende Nothwendigkeit, beide zugleich als identisch und als verschieden zu setzen, indem sie etwas drittes, in sich ganz Widerspruchsloses aussagt, was zwar auf die Identität zu schliessen nöthigt, selbst aber nicht so weit geht, um den Dualismus nicht aufzugeben.

In C erreicht die Spaltung des Systems ihren Höhepunkt und zugleich ihren besten Ausdruck. Sie wird zur vollen Trennung beider Verhaltungsweisen dem Absoluten gegenüber, entsprechend der Trennung zwischen Religion und Philosophie. Schl. sieht sich veranlasst, das Verhältniss zwischen Religion und Philosophie ausführlicher zu behandeln (431, 435). Hier spricht erst recht der Theologe. Der speculativen Thätigkeit weist er die Aufgabe zu (167, 431), „das Anthropoeidische“ zu bekämpfen (allerdings ein sehr kritisches Geschäft!). Zugleich warnt er davor, sich dem Gefühl ganz hinzugeben, denn dieses führt „zum gymnosophistischen Brüten über die Nasenspitze“ (435). Dann aber gesteht er, dass wenn man bloss kritisch zu Werke geht, man leicht „auf den Gedanken kommen kann, dass die Idee, welche sich immer so inadäquat und unter partiellen Widersprüchen äussern könne, auch selbst unwahr sein müsse“ (436). Im Interesse der Religion hält er es für nöthig ihre Trennung von der Speculation „stark zu zeichnen“, findet aber sogleich, dass, wenn die Speculation ihre Formeln mit denjenigen der Religion gemeinsam haben soll, jene

Trennung verwischt würde. Schl. vermag weder ihre Identitat zu behaupten, noch ihre Trennung durchzuführen, weil er aus verschiedenen Gründen beides haben muss.

Auf den einen angeführten Satz möchten wir noch besonders hinweisen: unzweideutig sagt Schl., dass das bloss kritische Denken die Idee des Absoluten in Frage stellt. Auf diese Stelle allein könnte sich der Grundgedanke der vorliegenden Untersuchung berufen.

Aus der Verworrenheit des Kampfgewühls erhebt sich in deutlichen Zügen eine vertiefte, wenn auch zur Einheitlichkeit und Geschlossenheit nicht durchgearbeitete Anschauung. Das Absolute, ein sinnlich anschaulicher Urgrund, gebiert aus seiner Indifferenz die Formen des Denkens; er selbst ist gemäss der Methode der Theilung und Verknüpfung in eine viergliedrige Formel gefasst und zwar so, dass die Glieder die Denkgrenzen bezeichnen, zwischen denen das Denken sich bewegt. Das Absolute ist das Unbedingte, und die Ergänzung seiner intellectuellen Fassung ist die Repräsentation im Gefühl.

Dial. v. J. 1828 (Beil. D).

Diese Bearbeitung schliesst sich eng an C an. Es ist ihr hauptsächlich darum zu thun, das ganze wissenwollende Denken psychologisch herauszubilden und seine Entwicklung als einen besonderen Typus darzustellen. Im § 92 können wir den Keim dieser Auffassung erblicken.

Von dem Entwicklungsgedanken in der Dialektik überhaupt ist zu sagen, dass er in allen möglichen Auffassungen zur Anwendung gelangt und zumeist mehrdeutig erscheint, um erst in E eine Vereinheitlichung zu erreichen. In A haben wir die Auffassung eines vor sich gehenden Weltprocesses (347), in dem aller Irrthum allmählich abstirbt; an einer Stelle zeigt Schl. die Enden dieses Processes auf (351). In der Dial. v. 1814 ist parenthetisch im § 11 die Entwickelung von den verworrenen Wahrnehmungen des Kindes bis zur Philosophie gedacht und in B als das Steigern des Sichseinerbewusstwerdens (29) gefasst. Hier in B wird auch das früher bloss logisch-constructiv gedachte „Schweben“ der Be-

griffe und Urtheile zwischen höheren und niederen als das Werden des Allgemeinen aus dem Besonderen und umgekehrt aufgefasst, daneben das Werden beider aus dem Chaotischen ausgearbeitet (202, 212, 220, 262). In C haben wir den Entwickelungsgedanken in verschiedenen Bedeutungen neben einander. Der ganze erste Theil ist evolutionistisch gestaltet, und auf den Begriff der Gesprächführung gestellt. Eine neue Anwendung des Entwicklungsbegriffs finden wir in folgender Erörterung: die Denkthätigkeit des in hoher Abstraktion Begriffenen ebensogut wie die des Schlafenden charakterisirt sich dadurch, dass kein Wissenwollen dabei zu Grunde liegt (452); Träumen ist also der erste Zustand, in welchen sich das Wachen allmählich einschiebt, und das Selbstbewusstsein gewinnt in demselben Maasse Consistenz (452). Wenige Zeilen weiter führt Schl. aus, dass die Beziehung auf die Aussenwelt stets zuerst mit dem „geschäftlichen“ Denken anfängt, und dass die ganze Entwickelung des Wissens einen Kampf des Wissenwollens gegen diese specielle Beziehung darstellt. Dann geht er wieder (460) auf den Kindheitszustand zurück. Ein andermal entwickelt er rein logisch: „Die fragmentarische Verworrenheit im Anfang hängt zusammen mit der Ungespanntheit des Gegensatzes zwischen Gewissheit und Ungewissheit, wogegen in der Vollendung Massentotalität, Unveränderlichkeit, volle Gewissheit als ein vollkommener Zusammenhang gegeben sind“ (442). In D wird das Wissenwollen zum treibenden Princip der allgemeinen Wissensevolution ausgebildet. In E ist die Entwickelung des Wissens im intensiven und extensiven Process der Begriffe und der Urtheile dargestellt und wird zum kosmischen Verlauf erweitert, so dass sich E mit A berührt und die Entwicklung in umfassendstem Sinne begreift.

Nun zu unserem Entwurf zurück. Das Wissenwollen, welches die „Idee des Wissens“ selbst ist (448, 40), liegt allem nicht bloss traditionellen und nicht bloss als Mittel in Leben und Kunst fungirenden Denken zu Grunde. Bemerkenswerth ist, dass in dem Entwurf 1814 und in B gerade das traditionelle Denken der Gegenstand der Dialektik war (§ 11, 2). Dieses Wissenwollen, wenn es sich zum bestimmten Bewusstsein entwickelt, ist identisch mit den Regeln der Verknüpfung (447). Nur ein Skeptiker kann das Denken,

welchem kein Wissenwollen zu Grunde liegt, zum Urtypus desselben machen wollen (452). Schl. redet von einer inneren „Bestimmtheit“ zu einer Gestaltung des Denkens als Typus, von einem Charakter, der sich ausprägen will (455). „Die Welt drückt sich aus im Typus des menschlichen Geistes und dieser Typus stellt sich dar in der Welt“ (457). Schl. verwahrt sich gegen die Annahme der angeborenen Ideen, indem er ausführt, dass es keinen Gedanken giebt, der nicht durch die organische Entwicklung modificirt werden könnte, „also muss jeder schon ursprünglich etwas mit ihr Zusammenhängendes in sich haben“; andererseits aber „wären die Vorstellungen nicht so geworden, wie sie sind, wenn die intellectuelle Function anders wäre“ (454). Es wird uns immer deutlicher, wie Schl. sich fortgesetzt bemüht die Fortschreitung des Wissens für ein heterogenes Princip empfänglicher zu gestalten.

Viel mehr als in C ist hier vom Sein und dessen Begründung die Rede. Das streitige Denken entsteht nur, wenn bei Verschiedenheit eine Identität vorausgesetzt wird, also eine Beziehung auf das Sein gesetzt wird (449). Wissen ist das dem Sein entsprechende Denken (450). „Wie kommt das Denken zum Sein“ wird zur Hauptfrage erhoben (451). Dem Geöffnetsein nach aussen entspricht das Geöffnetsein nach innen. Wenn diesem letzteren das Wissenwollen zu Grunde liegt, mit welchem die Beziehung auf das Sein zusammenhängt. so sind wir selbst das Sein, worauf wir hier beziehen; diese Beziehung constituirt das Selbstbewusstsein, in welchem das Sein und das Denken nicht auseinander, sondern für, durch und in einander sind. Gäbe es nicht ein solches ursprüngliches Einssein beider, so würden wir nicht wissen, wie eins zum anderen komme. „Der Zusammenhang aber zwischen dem mit der Oeffnung nach innen zusammenhängenden Beziehen auf das eigene Sein und dem mit der Oeffnung nach aussen zusammenhängenden Setzen der Aussenwelt ist vermittelt durch das sich immer zuerst fixirende Setzen anderen menschlichen Seins. Dieses ist Theil des Selbstbewusstseins, wie das Kind noch Theil der Mutter ist, aber Theil der Aussenwelt, weil der Mensch dem Menschen ein Ausser-ihm ist, aber in die gleiche Identität des Denkens und Seins gestellt mit dem Bewusstsein der Reciprocität“ (453). Es ist der vorhin von

uns hervorgehobene Satz von C vom ersten Setzen des Ich und des anderen (373), der sich hier weiter hervorwagt, und der erst in E ausführlich entwickelt wird.

Die organischen und die intellectuellen Processe werden aufeinander bezogen, führt Schl. weiter aus, und darin besteht die nothwendige Form der zeitlichen Entwicklung des Wissens. Das Denken ist noch unvollendet, solange die intellectuelle Function noch nicht organisch ausgefüllt ist, und solange die organische noch Chaotisches enthält. Beides muss gleich sein, d. h. im vollkommenen Wissen müssen die Spuren der verschiedenen Genesis verschwinden (458). In Bezug auf Form und Stoff, seiendes Denken und denkendes Sein stimmen die Ausführungen dieser Bearbeitung mit denjenigen von C überein. Dann sagt Schl., dass aus dem Chaos des Denkstoffs die Vorstellung des Dinges durch Zusammenfassen und Entgegensetzen sich herausbildet (456). Er zeigt, wie im Kindheitszustand, wo Bewusstsein und Continuität sich allmählich ausbilden, denkendes Sein und seiendes Denken gesetzt werden; da beiden Sein und Denken gemeinsam ist, so sind sie zusammengehörig. Die Annäherung an das Wissen ist die Identität beider, denn das gesammte seiende Denken in allem denkenden Sein ist eben das Wissen. Schl. nennt die Gesammtheit des Seins das Reale und die Gesammtheit des Denkens das Ideale. Er muss aber zum ersteren auch das denkende Sein rechnen (461). Die Kreuzung und die Relativirung der Gegensätze ist hier sonach noch weiter geführt, als in C.

Die transcendentale Formel hat denselben Ausdruck, wie in C: „Allem Wissen liegt zu Grunde die Identität des höchsten Gegensatzes mit der aufeinander bezogenen Raum- und Zeiterfüllung (Raumerfüllung und Zeiterfüllung = Ideal und Real).“ Das ist nur eine Aufgabe, nicht ein bestimmter Gedanke, bemerkt Schl. (462). Diese Formel bringt er jetzt in sehr geschickter Weise in Beziehung zu den Grenzen: beide Begriffsgrenzen und beide Urtheilsgrenzen sind gleich der transcendenten Formel in ihren beiden Theilen: Sein ohne Gegensatz und das absolute Subject = Identität des Idealen und Realen, Möglichkeit unendlicher Urtheile und Gemeinschaftlichkeit des Seins = die aufeinander be-

zogenen Zeit- und Raumerfüllung. So wird die Formel zum Princip des Fortschreitens der Urtheile von 0 zu ∞ und der Begriffe von unvollkommenen zu vollkommenen. Sein ohne Entgegensetzung verhält sich zum absoluten Subject, wie Leeres zu Vollem, wie Indifferenz zu Zusammengefasstem, wie Chaotisches zu Geordneten (465). Viel nachdrücklicher als in C tritt hier die Entwicklung des Wissens zur Vollkommenheit hervor (cf. 407).

Schl. giebt eine Erläuterung, in welchem Sinn das Bezogenwerden des Begriffsbildungssystems auf die Urtheilsgesammtheit zu nehmen ist; es bedeutet nämlich, dass jeder Punkt in dem einen sich auf die Gesammtheit des anderen beziehe, also jeder Begriff auf die gesammte Gemeinschaftlichkeit des Seins oder auf die in einander aufgehende Raum- und Zeiterfüllung und jedes Urtheil auf die gesammte Identität des Idealen und des Realen. Jede Form wird nicht eher vollendet als die andere, und bis dahin ist sie kein Wissen (468). Offenbar will Schl. in die Entwickelung die Immanenz der Identität hineinconstruiren.

An dieser Stelle wollen wir den Versuch Schl.'s, von der Ueberzeugung aus die transcendentale Aufgabe zu lösen, zusammenfassend verfolgen. Es findet sich in D die ausführlichste Erörterung hierüber, und Jonas verweist auf sie (79) in der Meinung, dass dieser vorher immer fallen gelassene Versuch in D vollkommen ausgeführt werde. Verfolgen wir die Geschichte dieses Princips, auf welches die ganze Dialektik eigentlich gestellt sein müsste[15]). In A ist von demselben nur in einem abgerissenen Satz des Kollegheftes die Rede: die Ueberzeugung kann an Maximen sich knüpfen, die keinen Anspruch auf Allgemeingiltigkeit erheben (45). 1814 sagt Schl., dass es an der Unvollkommenheit des Ueberzeugungsgefühls liegt, dass dasselbe die Unvollkommenheit des Wissens nicht abspiegelt (§ 59), trotzdem aber meint er, dass, wo es erstrebt wird, die Annäherung an das Wissen vorliegt (§ 63, § 66). Er muss aber in der Folge feststellen, dass es zwar das Wissen begleitet, aber mit ihm das Wissen noch nicht gesetzt ist (§ 88, § 95). Die Unfruchtbarkeit dieses Princips

---

[15]) vid. oben p. 227.

verurtheilt es zum Schweigen. Erst im zweiten Theil tritt es plötzlich und gewaltsam auf mit dem Ausspruch mitzuwirken (§ 236). Flugs intellectualisirt es sich, indem es den Sinn des Wissens über das Wissen annimmt und die Unterscheidung der Zustände des gewussten Wissens, des nichtgewussten Wissens, des gewussten und des ungewussten Nichtwissens begründet. Schl. findet selbst, dass es sich dabei nur um die subjective Dignität, nicht aber um den objectiven Werth des Wissens handelt (§ 238). Doch will er es für den objectiven Werth des Wissens gewinnen und führt aus, dass das Ueberzeugungsgefühl in allen vier Fällen dasselbe, nur seine Anwendung verschieden ist; er deutet die Unterscheidung von Form und Inhalt in der Ueberzeugung an (§ 239). Dann verschwindet es gänzlich. In B tritt es auf als subjectives Kriterium gegenüber dem objectiven, welches in der Totalität des Wissens enthalten ist (25). Man darf nicht annehmen, sagt er, dass das Ueberzeugungsgefühl ganz irren kann, obwohl es auch mit dem Nichtwissen zusammengeht (29). Dann versucht Schl. dasselbe als ein Merkmal des Wissens zu bestimmen (45), muss es aber gleich aufgegeben haben, denn die weiteren Excepte zeigen keine Spur davon. Erst im zweiten Theil begegnen wir dem Princip wieder. Dort behandelt es Schl. annähernd im Sinne des Wissenwollens (185), von dem es auch bald wirklich abgelöst wird (189, 190). Er sagt noch über dasselbe, dass es immer nur relativ ist, wogegen das absolute Ueberzeugungsgefühl im lebendigen Innehaben der Ideen Gott und Welt ist (192). In C erblicken wir unvorbereitet die Ueberschrift: „Das Transcendentale ist zu suchen von der Ueberzeugung aus“ (395). Er hatte die Ueberzeugung als die Sicherheit darüber, dass der Process des Wissens in allen derselbe ist, definirt (385), sie dann als Postulat für die Auflösung streitiger Gedanken bezeichnet (390) und mit dem Aufhören des Reizes zum Denken identificirt (391). Der Ueberschrift folgt eine nähere Bestimmung in etwa 10 Zeilen, worauf die Untersuchung abbricht. Schl. sagt hier einleitend, dass wir, um zum Absoluten zu gelangen, weder von der Identität der Structur, weil sie individuell ist, noch vom allgemeinen Zusammenhang (wie es C selbst thut), weil derselbe erst mit der Construction alles Individuellen erlangt werden kann, ausgehen dürfen, vielmehr

vom Ruhen des Denkens, welches den Zustand der Ueberzeugung bildet, auszugehen haben (396). Erst im zweiten Theil wird das Princip wieder aufgenommen, wo bloss gesagt wird, dass der Streit nur deswegen entsteht, weil das Ueberzeugungsgefühl sich auch fälschlich zugesellt (438). Es bestimmt nur den subjektiven Werth des Zustandes, wie der Wissensgehalt den objektiven Werth. Im „nichtgewussten Wissen" aber entdeckt Schl. den Fall eines Wissens ohne Ueberzeugungsgefühl; mit seiner eigenen dialektischen Bearbeitung dieser Schwierigkeit ist er selbst unzufrieden (439). In D tritt das Princip in einer neuen Bedeutung auf: es soll im Setzen des Entsprechens zwischen Denken und Sein thätig sein, es sagt aus, wenn es das Wissenwollen begleitet, dass das Wissen das identische Sein in allen Denkenden ausdrückt (450). Um das Princip theoretisch verwenden zu können, sucht Schl. alle die Momente zu eliminiren, die es variabel machen; doch darüber kann er nicht hinauskommen, dass die Hartnäckigkeit ebenso wie die Richtigkeit der Ueberzeugung Kraft verleiht (457). Dann sagt Schl.: „Denn wenn diese (die Ueberzeugung) nur im Wissen unerschütterlich ist, so wird der Grad ihrer Sicherheit vorher auch abhängen von der Continuität und dem Grade der Annäherung. Nun ist das Zurücksehen von der Seite des Denkprocesses auf die andere ein Theil des jedesmaligen Selbstbewusstseins, und die Leichtigkeit, dieses von beiden Seiten mit Klarheit zu thun, so die Bedingung einer stätigen Ueberzeugung. Je weniger Leichtigkeit in diesem Ergänzungsprocess, desto weniger auch Ueberzeugung" (458). Die Ueberzeugung ist da, wo aus der Wahrnehmung alles Chaotische verschwunden ist und wo die organische Ausfüllung vollzogen ist; mit ihm ist sonach die Aufeinanderbeziehung beider Functionen gesetzt (460). Wir glauben nicht, dass Schl. hierin, wie Jonas angiebt, eine Lösung der transcendentalen Aufgabe erblickte. Wie wir sehen, überwindet er nicht alle jene Bedenken über die Unzuverlässigkeit des Ueberzeugungsgefühls und über den bloss subjectiven Werth desselben. Zum Absoluten kommt er doch hiermit nirgends, ausserdem intellectualisirt er das Princip, sobald er es anwenden will. Wir meinen, dass er allein von der „Leichtigkeit des Ueberganges" einwandsfrei sprechen darf: die Ueberzeugung mag schliesslich wohl der Grund

des Aufeinanderbeziehens beider Functionen sein, sie wird dann den functionellen Grad zu bemessen und auszudrücken haben, mit dem Logisch-Inhaltlichen hat sie nichts zu thun. Dass Schl. bei der Ansicht von D sich nicht beruhigte, sehen wir daraus, dass er in E zwar diese Construction erwähnt (66), ausserdem aber eine gänzlich neue aufstellt. Hier ist ihm die Ueberzeugung das Merkmal des von allen gleichmässig producirten Denkens, also das Maass für die geschichtliche Entwicklung des Denkens (44, 45, 487). Sie reducirt das Denken auf die „Idee des Wissens", sie bezieht sich auf das Wahre in ihm (44, 540). Mehr wird nicht ausgeführt. Die Geschichte dieses Princips ist typisch für die Arbeitsweise Schl.'s überhaupt: wie er verknüpft, probirt, alle Möglichkeiten ausfindig macht, unermüdlich im Dienste eines Gedankens.

Wie in C will Schl. auch in diesem Entwurf eine anschauliche Vorstellung des transcendenten Grundes gewinnen. Das Absolute kann sich zum wirklichen Sein nicht verhalten, bemerkt er ähnlich wie in C, wie ein wirkliches Sein zu einem anderen (471). In der Anmerkung sagt er treffend, dass der Uebergang von der blossen transcendenten Formel als der Einheit des Seins zur Darstellung des Realen als der Entwicklung des Gegensatzes aus dem Absoluten immer durch einen Sprung geschieht (473). Trotzdem geht er immer noch darauf aus, das Absolute adäquat aufzufassen. Neben der Aufsuchung des Absoluten in der Identität des Denkens und des Wollens schlägt Schl. noch den in C angegebenen zweiten Weg ein: in unserem Sein, als dem durch das Sein ausser uns bestimmten, soll das Absolute gefunden werden. In zeitlicher Entwicklung ist es Organisch-Afficirtsein als Uebergang zum Denken oder Handeln, in der Zeitlosigkeit dagegen eine Bestimmtheit des Denkend-wollenden oder Wollend-denkenden in seiner Abhängigkeit vom transcendenten Grund, und dieses ist das religiöse Element. Demgemäss erhalten wir statt der theologischen Ausführungen von C eine nähere Ausführung über die Beziehung zum Wollen, die für E grundlegend wird. Das Selbstbewusstsein wird hier „Denkend-wollen" und „Wollend-denken" genannt. Die Art, das Transcendente im religiösen Gefühl zu haben, ist keine höhere, sagt Schl., der Gehalt ist immer derselbe,

dass das die Wahrheit des Denkens und die Realität des Wollens Bedingende ausser unserer Selbstthätigkeit gesetzt ist.

Die Beziehung zwischen Gott und Welt wird vermittelt durch den Begriff der Denkgrenze. Die Welt ist die Identität der Denkgrenzen. Wie dieselben an dem nicht wirklichen Denken schon Theil haben, so hat auch die Welt an dem transcendenten Sein Theil. Das Transcendente und die Denkgrenzen sind verwandt. Die Aufgabe ist, das Verhältniss zwischen Gott und Welt so zu bestimmen, dass bei der Auflösung alles „Anthropoeidischen“ der Ausdruck für das Transcendente nicht aufgelöst wird. Dazu gelangt Schl. am Schluss! Das war ja aber von vornherein die Aufgabe der Dialektik selbst! Es bleibt bei der alten Formel: „Welt nicht ohne Gott und Gott nicht ohne Welt“. „Gott an und für sich ist das Princip der Construction, in seiner Beziehung auf die Welt das Princip der Combination“ (476). Hier haben wir eine unmerkliche, aber wichtige Neuerung. Gott ist in dieser Formel als das Princip der Construction verselbständigt, von der Beziehung auf die Welt, die ihm noch anhaftete, losgelöst. Schl. sagt: „das Transcendente so wie es sich vermannigfaltigen will, ist kein Wissenwollen mehr“. Er empfindet es, dass er vom Absoluten schon zu viel gesagt hat, und er rückt es noch höher hinauf.

Dial. v. J. 1831. (Beil. E).

Drei Jahre vor seinem Tode unternahm der unermüdliche Denker die sechste Neugestaltung seines Lieblingsgegenstandes. Bewundernd stehen wir vor der gründlichen Umarbeitung, staunend betrachten wir die Vertiefung seines erkenntniss-theoretischen Sinnes, das von gleichzeitiger Vertiefung des religiösen Gemüths begleitet ist. Das Product beider, den transcendenten Grund fasst Schl. jetzt auf als organisch, lebendig, Gegensätze aus sich entwickelnd und lässt die Wissensformen unmittelbar aus ihm entspringen. Damit kehrt er zu der grandiosen Einfachheit von A zurück; nur ist der Grund hier nicht wie in A dogmatisch-starr gegliedert, sondern eine lebendige Willensfunction, die Abspiegelung der regen und suchenden Thätigkeit Schl.'s selbst. Auf die Oekonomie bedacht,

sucht er auf wenige Principien, wie Ueberzeugung, Wissenwollen, Gesprächführung die einzelnen Problemlösungen zu reduciren.

Das Denken im Unterschied von anderen Thätigkeiten ist Wissenwollen. Wissenwollen ist der Impuls zu allem und jedem Denken, zugleich der Anfang, der allem Denken vorangeht (484, 41). Mit dieser Betonung der Willensseite ist die voluntaristische Auffassung des Denkens angebahnt. Zum Wissen gehören zwei Merkmale: die Uebereinstimmung des Denkens in allen und die Identität des Denkens und Seins; wenn nur das erste gegeben ist, so muss „das entgegengesetzte Factum" hervorgerufen, wenn nur das zweite, so muss der Streit fortgesetzt werden; dieses führt auf die Unterscheidung des Wissens an sich und des Wissens im zeitlichen Werden; das erstere ist die Identität von Denken und Sein, das letztere die Uebereinstimmung Aller im Denken. Das Maass der Entwicklung des Wissens ist in der Beziehung beider aufeinander gegeben (486, 44).

Alles Denken ist Begriff oder Urtheil, jedenfalls ein Verknüpftes, sodann Thätigkeit gegenüber seinem Resultat. Streit entsteht nur, wenn auf ein Identisches, das vorausgesetzt wird, in verschiedenn Denkacten bezogen wird (491). „So werden wir auf die Genesis des Denkactes hingewiesen", leitet Schl. hinüber. Die Denkacte entstehen entweder durch Einwirkung auf uns, oder ursprünglich in uns selbst und sind in ihrer Stetigkeit durch den Gegensatz zwischen einem inneren Verlauf und einem auf äusseren Einwirkungen beruhenden bedingt. Den inneren Verlauf bilden die Willensbewegungen. Soll es eine Verständigung im Streit geben, so muss man die Identiät in beiden Beziehungen voraussetzen: die Identität der Menschen und die des Aeusseren (492). Beides ist Sein für das Denken. In der Voraussetzung des Streits ist die Beziehung auf das Sein gefunden (485). Das Wissen ist das Zusammenstimmen des Denkens mit dem Sein, was dies bedeutet ist nicht zu erklären, sagt Schl. (484); das Entsprechen ist etwas Ursprüngliches in der Richtung auf das Wissen, wovon alles andere erst Entwicklung ist; es soll damit ausgedrückt sein, sagt Schl., dass die Richtung auf das Wissen als das Wesen des menschlichen Geistes constituirend angesehen werden muss. Diese Frage, fährt

er fort, ist nicht abzuweisen, sie bildet vielmehr die eigentliche Aufgabe der Dialektik (49).

An dieser Stelle wollen wir auf ein Problem zurückgreifen, von welchem wir, um die Untersuchung klarer zu gestalten, bisher abstrahirt haben[16]). Es ist das Verhältniss des individuellen Denkens zu dem vollendeten Wissen. In A (315) und in Dial. 1814 (§ 87) war das Wissen durch zwei Merkmale charakterisirt: 1. die Identität des Denkens und Seins, 2. die Uebereinstimmung in allen Denkenden. Doch beanspruchte das erste Merkmal fast den ganzen Raum der Dialektik. Bei Besprechung von A, sowie auch sonst war das zweite Merkmal von uns herangezogen, doch nur seiner anderen Momente wegen. Im dritten Entwurf sucht Schl. das zweite Merkmal durch das Ueberzeugungsprincip zu vermitteln (B 43—45), und spätere Fassungen deduciren dasselbe aus der Voraussetzung des streitigen Denkens (C 70, 391, D 451). Die Lösung ist aber stets die gleiche, nur zieht sie immer weitere Kreise um sich, um schliesslich in E, wie wir eben sahen, in die anderen Betrachtungen mit eingewoben zu werden. Der Gedanke ist folgender: Das Wissen soll Identität des Denkens in allen Denkenden sein, in Wirklichkeit aber ist diese weder in verschiedenen Sprachkreisen (344, 393—395, F § 2), noch in der geschichtlichen Entwicklung je erreichbar. Nichtsdestoweniger müssen wir eine Identität, als durch die Idee des Wissens gegeben, annehmen, wenn sie auch kein Substrat hat. Da das individuelle und das universelle vollendete Wissen nicht principiell verschieden sein können, so nähert man sich dem letzteren, wenn das erstere sammt seinem Princip der Eigenthümlichkeit durchschaut wird. (§ 88—93, 47, 385, 393f. 451, 458). Nachdem Schl. das Denken in die Functionen zerlegt hat und auf die Möglichkeit der Substitution ihrer Resultate bei verschiedenen Individuen hinweist, construirt er den extensiven und den intensiven Process, in denen beiden sich die Annäherung an das Wissen vollzieht (66, 70, 490). Der Entwurf F macht den Anfang mit der Differencirung des identischen Denkens, was aber dem Process der Apokatastasis entgegenläuft; doch würde Schl. sicher

---

16) vid. oben p. 215.

diese Anschauung durch einen Integrationsprocess als die andere Seite des Ganzen zu ergänzen suchen.

Woher ist das Sein ausser uns? Schl. erklärt es folgendermassen. Der Grund dafür, dass wir das Sein annehmen, liegt darin, dass wir uns solcher Einwirkungen bewusst sind, die nicht von uns herrühren. Indem sie mit unserer Richtung auf das Wissen zusammentreffen, werden sie Vorstellungen, und wenn diese letzteren den Einwirkungen auf uns gleich sind, sind sie Wissen. Bestreitet jemand diese Beziehung, meint Schl., so widerlegt er sich selbst: denn in dem Begriff der Gesprächführung ist schon die Voraussetzung enthalten, dass anderes menschliches Sein mit unserem zugleich gegeben ist, dieses wird uns durch die Organisation vermittelt (489). Auch hier überwindet Schl. die Schwierigkeit nicht, dass es auch eine innere Gesprächführung giebt, mit welcher kein äusseres Sein gesetzt ist. So ist die Grundvoraussetzung des streitigen Denkens das Sein ausser uns. Das Gebiet des Denkens tritt auf jeder Stufe schon als physisches und als ethisches organisirt auf; im physischen ist der Gegenstand die gemeinsame Welt, im ethischen Relationen unter Einzelwesen, Relationen die wir ebenfalls vermittelst organischer Affectionen auffassen (492). Fängt das Denken mit dem Wahrnehmen an, so ist das Sein dasjenige, was Einwirkungen auf uns ausübt; beginnt es hingegen mit dem intellectuellen Process, da ist es unsere Thätigkeit, die Einwirkungen auf das Sein ausübt, das Sein wird also gedacht als modificirbar durch unsere Thätigkeit. Wir haben somit zwei Formeln für das Sein gefunden: es ist das, wovon Eindrücke auf uns, und das, worauf Einwirkungen von uns ausgehen. Das Wissen muss beiden entsprechen. Im Sein selbst ist keine Theilung enthalten, vielmehr muss jedes Sein in beiden Beziehungen gedacht werden können, nur in verschiedenem Verhältniss der Quantität. Schl. führt dann aus, dass das Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es Wollen wird, nicht principiell verschieden ist vom Sein als Gegenstand des Denkens, sofern es von der Wahrnehmung ausgeht, vielmehr ist in beiden Arten die Totalität des Seins enthalten (49). An einer anderen Stelle führt er aus, dass der Satz: Denken soll dem Sein gleich sein

durch den zweiten ergänzt wird: Sein soll dem Denken gleich sein; jener ist Princip und Maass für alle Denkthätigkeiten, wie dieser für alle Willensthätigkeiten (70). Beide Thätigkeiten sind nicht isolirt, vielmehr ist das Denken auch eine Willensthätigkeit, also muss das Willensprincip allgemein gelten und das Denkprincip unter sich subsumiren. Das Sein, welches dem Denken gleich werden soll, ist das dem Sein gleichgewordene Denken, und das Denken, welches dem Sein gleich werden soll, ist Wissenwollen. Sein ist also Denken, und Denken ist Sein, sie sind beide identisch. Dasselbe Resultat ergiebt sich auch auf anderem Wege. Das Wissenwollen ist vor dem Denken nicht als Denken gegeben, sondern als Sein, denn die Identität von Denken und Sein, die das Wissen ausmacht, ist unmittelbar in uns gesetzt, „wir sind denkend und denkend seiend" (488). Auch im ethischen Wissen ist das Vorbilden einer Handlung gleichsam ein Anticipiren der Wahrnehmung (493). Schl. sucht die engste Verbindung des Denkens und des Wollens zu erreichen, er sagt: Wissenwollen ist nur auf einer Stufe möglich, wo Denken und Wollen schon verbunden vorkommen; es ist ein beständiger Zusammenhang zwischen dem Wissen des Wollens und dem Wollen des Wissens (41). Jetzt wird er noch weiter fortschreiten und das Wollen, welches das Denken unter sich subsumirt, unter das Sein subsumiren und damit den transcendenten Grund selbst denkend und wollend machen. Er fragt: wie kann das Denken, in welchem als in einer Thätigkeit der Gegensatz zum Sein, dem es entspricht, immer vorhanden ist, mit dem Sein in eine Einheit eingehen? Diese grundlegende Frage verlangt von Schl., dass er entweder das Denken unter das Sein oder das Sein unter das Denken subsumirt. Nach der Anschauung Schl.'s, die das Denken mit dem Wollen in eine enge Beziehung brachte und es überhaupt als eine Thätigkeit betrachtete, hätte man nicht das erwartet, was er giebt. Er lässt das Denken in das Sein in der Gestalt der höchsten Kraft aufgenommen sein, somit setzt er das Subject mit in das Object und damit zugleich in den absoluten Seinszusammenhang hinein. „Das Aufgehobensein des Gegensatzes ist nur ein einseitiges, denn das Denken ist in das Sein aufgenommen, aber nicht umgekehrt" (516). Wie kommt Schl.

zu dieser Behauptung? Er sagt: „Wir können uns in dieser Voraussetzung ergreifen und den Impuls als ein uns innerlich Gegebenes finden, und so wird dann dies Moment des transcendenten Grundes ein wirklicher Gedanke“ (516). Das Motiv dieser Entscheidung mit der sich Schl. zu Schelling und gegen Fichte bekennt, liegt im letzten Grunde im Bestreben, die Möglichkeit zu gewinnen, das Denken nicht bloss als eine Aktivität, sondern auch als eine Passivität (vid. 495) zu betrachten, damit sie seinem religiösen Gedanken von der Abhängigkeit conform sei. So hängt sein Realismus mit seiner Mystik, und diese mit seiner Religiosität zusammen. Hätte er das Sein unter das Denken als Thätigkeit subsumirt, so würde er im Gegensatz zum Sein bleiben und an dem Punkt stehen, von welchem Fichte ausging. Es wäre dann unmöglich, das ungreifbare Denken mit seinem Gegenstand in das Gefühl zu versetzen. So berührt sich diese Fassung mit A, wo das Denken mit dem Sein in das „höchste Sein“ aufgenommen war (316).

Jetzt wird sich Schl. abmühen, ausfindig zu machen, auf welchem Wege wir das Denken als Sein auffassen können. Die Mannigfaltigkeit des Denkens in Anderen wird im Streit vorausgesetzt und kommt uns durch die leibliche Vermittelung zum Bewusstsein; das ist unser Geöffnetsein nach aussen. Unser eigenes Denken, wenn es gewusst wird, also uns als Sein gegeben wird, kommt uns durch das Geöffnetsein nach innen. Der Streit ist möglich, wenn Denken als Act und als Resultat unterschieden wird (im Keim schon in Dial. 1814 § 89, in B 46). Demgemäss unterscheidet Schl. an dieser schwierigsten Stelle der ganzen Dialektik in jeder Reihe zwei Punkte: Geöffnetsein nach aussen als Thätigkeit ist die organische, und Geöffnetsein nach innen als Thätigkeit die intellectuelle Seite des Denkens. Die Aufforderung zum Denken kommt von der organischen Function, das Festhalten beruht auf dem Denkenwollen und hat seinen Grund im Geöffnetsein nach innen (491). Damit hat Schl. die Kreuzung der Functionsthätigkeiten und ihrer Resultate weiter ausgearbeitet.

Jetzt unternimmt Schl. zu erweisen, dass beide Thätigkeiten in jedem Denken vorhanden sind. Das Denkenwollen ist immer organisch bedingt, beim physischen wie beim ethischen Wissen,

nicht minder auch beim logischen, wo die Richtung auf das Denken selbst zum Gegenstand des Denkens wird (493). Organisch-afficirtsein ist Denkstoff, intellectuelle Thätigkeit ist Denkform; diese besteht im Bestimmen und Sondern (494). Die organische Function bringt verworrene Mannigfaltigkeit als Zusammenfassung, die intellectuelle die Bestimmung und Sonderung, also Entgegensetzung und Einheitsetzung. „Das wirkliche Denken wird im Gegensatz von Subject und Object und umgekehrt" (495). Die zunächst durch die intellectuelle Function entstehende Entgegensetzung zwischen einzelnem Gesonderten und der Totalität der verworrenen Mannigfaltigkeit ist unvollkommen, es bildet sich der Gegensatz Subject-Object, der vollkommen ist, weil hier „der Gegensatz von Thun und Leiden auf doppelte Weise in beiden Gliedern ist" (496). So ist das wirkliche Wissen Verknüpfung und zugleich Sonderung und Entgegensetzung (496). Das Urtheil ruht wesentlich auf der Entgegensetzung, der Begriff wesentlich auf der Zusammenfassung (501). Vergleicht man diese Bestimmung mit derjenigen, welche alle Denkacte unter der Form der Zusammenfassung überwiegend organisch und alle Denkacte unter der Form der Sonderung, d. h. Entgegensetzung und Einheitssetzung überwiegend intellectuell sein lässt (63), so wird die Kreuzung klar.

Das gesonderte Etwas ist Anfang zu einem Begriff, fährt Schl. fort; soll ein Begriff sich bilden, so gehört dazu eine Mannigfaltigkeit von Urtheilen, und urtheilen ist zunächst verknüpfen, aber indem das Subject bestimmter wird, wird es entgegengesetzt. Das Bilden des Etwas ist zunächst ein extensiver Process; objektiv betrachtet kommen hier Dinge zu Stande, vom Gesichtspunkt der intellectuellen Function Begriffsanfänge. Voraussetzung dabei ist, dass die Gesammtheit der Begriffsanfänge als Umfang des Denkens und die Gesammtheit der Dinge als Umfang des Seins identisch sind. Andererseits ist das Bilden von Etwas ein Sondern aus dem Unbekannten durch eine Reihe von Urtheilen bis zu einer Erklärung oder Definition, und dieser Process ist ein intensiver (497). Jeder Begriff ist mit allen zugleich vollendet; Voraussetzung dabei ist also die Totalität, die Gesammtheit. Der Begriff, behauptet Schl., hat „eine schnellere Bewegung", er hat einen grösseren Antheil am Resultate (498).

Schon in A sagte Schl., dass sowohl Begriff wie Urtheil aus der ursprünglichen Indifferenz beider hervorgehen (316), das Herausbilden und der Uebergang beider ineinander waren aber dort noch nicht ausgeführt. Im § 144 betrachtet es Schl. als einen Sprung, wenn man beide aus der Indifferenz ableitet, er will hier nur ihre Rückbeziehung aufrecht erhalten. Entsprechend der Anmerkung zu jenem Paragraphen sagt er in B (84): von dieser Indifferenz können wir nicht ausgehen, da sie eben aus Regeln, die erst zu finden sind, eliminirt werden soll; er „ahndet" es, dass beide „oben" wieder zusammenkommen und so das höchste Sein von der formalen Seite bilden; im Uebergang von der Bewusstlosigkeit zum Bewusstsein will er das Herausbilden der Denkformen ertappen (93), verwickelt sich aber dann in die Unterscheidung von Form und Inhalt an den Denkformen (100) und kommt zu keiner Ableitung derselben. C betrachtet die Wissensformen als Verknüpfungen und entwickelt die Spannung zwischen Begriff und Urtheil in der Entfernung beider von ihrer Indifferenz (404), wonach er, wie wir gesehen haben, die transcendente Formel zugeschnitten hat. In D ist dieselbe Auffassung näher ausgeführt und durch die Beziehung zu den Denkgrenzen noch mehr complicirt (485). Sehen wir nun zu, wie Schl. in E hiermit verfährt. Doch ist hier die bezügliche Auseinandersetzung von der Erforschung des Absoluten nicht ganz trennbar. Die Geduld des Lesers wird auf die höchste Probe gestellt.

Das Denken welches von dem organischen Afficirtsein beginnt, ist Erfahrung, a posteriori, das andere ist a priori; in jedem ist Wahrheit, aber ein Werden des Wissens ist nur da, sofern die eine Seite auf die andere bezogen wird (502). „Trancendentale Voraussetzung ist die Identität von Setzung und Entgegensetzung = Identität von Denken und Sein für das Sein, Identität von Sein und Denken für das Denken, beides für uns" (500). Daneben steht die Notiz Schl.'s, dass ihm die letzte Vorlesung „in der Erinnerung verworren sei", was sehr begreiflich ist. In den Vorlesungen finden wir, dass das Füreinandersein beider Functionen, also auch dessen was sie repräsentiren, d. h. des Denkens und des Seins das gesuchte Transcendente ist (500). Das Ruhen des Denkens ist im Zusammentreffen beider Elemente in einem Moment, also liegt im

transcendentalen Grund zweierlei: die Beziehung der Operationen aufeinander und die Einheit des Denkens mit dem Sein (503). Der transcendentale Grund ist demnach das Zusammentreffensollen beider Formen in einem Act oder die vorausgesetzte Gleichhaltigkeit der Bilder und der Formeln (503), vermittelnd den Uebergang von Begriff zu Urtheil, und umgekehrt, und geht allgemein voran, weil die erste Auffassung allemal für weitere Urtheile noch Platz hat. Was den Uebergang von Begriff zu Urtheil bildet, muss Grund sein von dem Uebergang, denn das Sein, dem beide entsprechen, ist identisch (sonst wäre kein Uebergang möglich), was also dem Uebergang zu Grunde liegt, liegt auch dem wissenwollenden Denken zu Grunde und gehört dem transcendenten Grunde an; es ist die Beziehung der absoluten Einheit des Seins auf die absolute Gemeinschaftlichkeit des Seins, und dazwischen liegt die bestimmte Vielheit als das Resultat der Begriffsbildung = System der festen Formen und die Beziehung „des Auseinandergetretenen" aufeinander durch Bejahung und Verneinung als das Resultat der Urtheilsbildung. Die Richtung auf beide Enden ist das Wissenwollen (507). „Zwischen der absoluten Einheit und der absoluten Gemeinschaftlichkeit liegt jedes Wissen werdende Denken und ist „Schweben zwischen ihnen in entgegengesetzter Bewegung" (509). Die Identität als Einheit des Seins setzen wir voraus, sagt Schl., indem wir die Gemeinschaftlichkeit des Denkens hervorbringen im Denken, und die Gemeinschaftlichkeit des Seins setzen wir voraus, indem wir die absolute Einheit des Seins hervorbringen im Denken. Wir setzen die Vielheit nur in Beziehung auf die Einheit, und diese nur vermittelst jener. So wie das Gesetztsein der Vielheit in Beziehung auf die Einheit durch die Form des Begriffs geschieht, so auch das Gesetztsein der Einheit in Beziehung auf die Vielheit durch die Form des Urtheils. Das eine stellt dar „das Auseinandertreten des Seins", das andere den allgemeinen Zusammenhang des „Auseinandergetretenen". Das Sein für das Denken ist ein relatives „Auseinandertreten" im allgemeinen Zusammenhang, und das Denken für das Sein ist das Produciren bestimmter Formen, theils solcher, welche dem „Auseinandertreten des Seins" (Begriff), theils solcher, welche dem allgemeinen Zusammenhang des „Auseinandergetretenen"

(Urtheil) entsprechen (508). Darin liegt die Voraussetzung für das Denken und zugleich die That des Uebergangs von einer Form in die andere, ohne welche es keine Entwicklung des Denkens gäbe. Voraussetzen heisst eben danach handeln, erklärt Schl. (509). Die letzteren Sätze sollen den Ausdruck des transcendenten Grundes in Beziehung auf die formale Seite darstellen. Von dieser Formel aus will Schl. die Regeln des Verfahrens für die Begriffs- und Urtheilsbildung und für den Uebergang vom Begriff zum Urtheil ableiten. Der Grund des Denkens ist kein Denken, sagt er, aber indem wir ihn aussprechen, wird er eo ipso ein Denken, und insofern soll er allein die Regeln der Verknüpfung enthalten (504).

Dieser Formel können wir nicht umhin, noch den Vorwurf der Unvollständigkeit zu machen, nämlich insofern in sie das ethische Wissen nicht einbezogen ist, welches doch immer neben dem physischen einherging. Weiterhin beschäftigt sich Schl. allerdings wieder mit demselben. Er führt aus, dass es ein Denken giebt, welches ein Sein als seinen Ausdruck postulirt, nämlich das Wollen, und er unternimmt es, den transcendenten Grund desselben nunmehr zu finden. Allem Handeln, meint er, liegt ein Bezogensein des Denkens auf das Sein zu Grunde, also dasselbe Transcendentale muss auch hier anzutreffen sein (528, 532). Vom Standpunkt der Beziehung zwischen Denken und Sein kommt man zur Theilung des Wissens in physisches und ethisches und des Seins in Natur und Geist mit relativem Gegensatz (512). Die als Sollen gedachten Zweckbegriffe haben ihren Impuls in dem uns einwohnenden Gesammtbewusstsein, wo sie als Anticipationen des Seins gesetzt sind. Insofern sie sind, sind sie identisch mit dem Wissenwollen und gehören dem transcendenten Grund an. Gesetz und Weltordnung sind identisch und bilden zusammen das Sein, in dem alle Gegensätze aufgehoben sind (523). Sie sind zwar different, aber diese Differenz ist aufgehoben in dem Selbstbewusstsein: das wirkliche zeiterfüllende Bewusstsein ist uns der Uebergang von einer Reihe zur anderen. „Der Uebergang als solcher ist also objectiv betrachtet Bewusstsein von Null, zugleich aber die Identität des Subjects im vorigen und folgenden (Moment) = Ich“. Die Ruhe im Denken ist da, wenn es auf die in ihm

begründete Natur des Geistes zurückgeführt wird, und sie ist im Wollen da, wenn das Denken auf das in ihm begründete Gesetz zurückgeführt wird. „Diese Identität wird im Selbstbewusstsein aufgefasst als Gott, und das Mitgesetztsein Gottes in jedem Uebergang ist die Uebertragung wie des Ich, so auch des transcendenten Grundes von einer Reihe zur anderen“ (524). Die Entgegensetzung des Denkens und des Seins in vorbildlichem und in abbildlichem Denken hat ihren eigentlichen Ort in derjenigen Reihe des Bewusstseins, wo der Wechsel zwischen beiden vorkommt, und wo eben das Selbstbewusstsein in der Identität derselben sich geltend macht. Diese Art, den transcendenten Grund im Selbstbewusstsein zu haben, also das Selbstbewusstsein in der Identität mit dem transcendenten Grund, ist das religiöse Element (528).

Es ist merkwürdig, dass Schl. in dieser Fassung der Dialektik nicht ein einziges Mal vom Gefühl spricht: es durchdringt hier das ganze System, welches zur mystischen Anschauung der lebendigen Thätigkeit des Geistes wird, und braucht nicht erst besonders hervorgehoben zu werden. Den Wandel des Absoluten im Gefühl für diese und für die früheren Fassungen der Dialektik zu verfolgen hat allein theogisches Interesse: uns genügt es zu wissen, dass es auch da immer nur erstrebt, aber niemals erreicht wird.

In vollem Maasse entfaltet sich Schl.'s Mystik in der Erörterung des Verhältnisses zwischen Gott und Welt. Alle Speculation reducirt sich ihm hier auf diese Frage. Ueber die Idee der Welt lesen wir einmal im Excerpt: „Das Transcendentale in Beziehung auf das abbildliche Denken, d. h. das Denken um die Natur ist die Idee der Welt“ (525), und abweichend davon auf der folgenden Seite, gleichfalls im Excerpt: „Wir verstehen unter der Welt nicht bloss Natur, sondern das Ineinander von Natur und Geist, so dass die Wirksamkeit des Geistes im Sein mitgesetzt ist“ (526). Gott und Welt bilden keine Identität, weil Welt Begriffsgrenze ist, nicht aber transcendentaler Grund. Sie sind auch nicht getrennt, denn Gott ist Voraussetzung für die Idee der Welt (526). Beide sind Voraussetzungen für das Denken: ohne Gott keine Einheit im Denken, ohne Welt kein Impuls zum Fortschreiten im Denken, oder wie er es etwas abweichend hiervon ausdrückt: „Gott ist

Voraussetzung im Zurückgehen, Welt im Vorwärtsgehen“ (530). Nun schildert Schl. das Gottesbewusstsein als „die Art und Weise, wie wir in unserem Selbstbewusstsein die Identität unseres Seins in dem Uebergang von der einen Operation zur anderen, den transcendenten Grund des Seins und Denkens haben, und zwar .... etc.“ (527). Es hat keinen Zweck für uns, hier den ungeheuer complicirten Ausdruck genauer aufzufassen, es genügt uns festzustellen, dass Schl. ein ganzes Bündel von Relationen zusammenzuschmieden sich bemüht. Die Speculation, sagt er weiter, hat das Interesse, Gott als untrennbar von der Welt zu fassen; daher hat man andere Ausdrücke für ihn gewählt, aber es ist ein Missverständniss zu meinen, dass Gott und das Absolute nicht dasselbe sind (527). Eine Differenz zwischen den speculativen und den religiösen Ausdrücken muss nothwendig bestehen (528). Für das religiöse Interesse ist der transcendente Grund als Lebensquell zu fassen, weil Leben nicht aus dem Toten entspringen kann, als ein Lebensquell, der Gegensätze aus sich entwickelt, aber weil er selbst zeitlos ist, in sie nicht übergeht (531). Die Speculation hat das Interesse alles „Anthropoeidische“ wegzudenken, das Transcendente allein als das Unbedingte, die Gegensätze Bedingende zu denken (526). Jede Formel ist richtig an ihrer Stelle. In dem beigefügten Excerpt finden wir eine davon abweichende Erörterung. Hier will Schl. eine Erklärung geben, warum das Selbstbewusstsein dazu neigt, den transcendenten Grund als freies Einzelwesen zu setzen, was doch immer eine „Verfälschung“ ist, da das Denken seiner Natur nach nur ein Glied des Gegensatzes auszusprechen vermag. Dies rührt daher, dass das Selbstbewusstsein Bewusstsein des Lebens ist. „Daraus folgt nicht, sagt Schl., dass die speculative Richtung ihn ... auch so setzen müsse, sondern nur, dass auf dem Gebiete des Selbstbewusstseins die allgemeine Form des Lebens von der bestimmten, in welcher das Selbstbewusstsein selbst nicht gegeben ist, sich nicht scheiden lässt. Wenn nun die speculative Richtung eine solche Scheidung vornimmt und zeigt, dass jener Ausdruck inadäquat ist, so gehört dies Resultat der Speculation an, nicht der Religion“ (529). Dann macht er auch viele andere Gründe dafür geltend, dass der

transcendente Grund nicht anders denn als Leben gedacht werden kann (530). Hiermit statuirt also Schl. eine besondere Art des Denkens, die gleichsam mit besonderen Privilegien ausgestattet, vor den Einwendungen des Kriticismus gesichert sein soll.

Indem wir die Dialektik verlassen, fragen wir uns: welche Lösung hat die transcendentale erreicht? Das Absolute wird nicht mehr gesucht: es ist einfach da. Schl. denkt es als einen lebendigen Grund, gleichsam einen Hintergrund, in dem alle Mannigfaltigkeit, alle Dinge und alle Begriffsanfänge keimhaft enthalten ist, wie die stoischen λόγοι σπερματικοί. Diese sind in einem lebendigen Process begriffen, alle logischen Beziehungen sind durch Thätigkeiten ersetzt, das Voraussetzen selbst ist ein Handeln. Schl.'s Absicht dem kunstlosen Wissen seine Construction abzusehen und zu bewusster Regelgebung zu erheben, endigt hier in ein mystisches Sichhingeben an den lebendigen Process, in ein Sichhineinfühlen in denselben, welches statt einer Theorie eine mystische Anschauung hervorbringt. Diese Fassung, in der Jonas bloss abweichende Terminologie, sehen will (61, 80, 146), schliesst in Wirklichkeit eine neue, und zwar eine voluntaristische Auffassung in sich. Zu jenem Grunde kam Schl. dialectisch, vermittelst der fortlaufenden Kreuzung der Gegensätze, die die Identification alles Denkens und Seins übernommen hatte. Durch die Relativirung erhalten die einfachsten Dinge die complicirtesten Formeln, und das Absolute selbst müsste durch eine Formel ausgedrückt werden, die in einem Athem kaum zu nennen wäre. Es ist, als wenn ein dreidimensionaler Raum durch eindimensionale Linien ausgefüllt werden sollte: so allein kann die Identität des Absoluten mit der Totalität des Denkens zu stande kommen.

Den Grundgedanken Schl.'s, den wir in unserer vergleichenden Untersuchung immer im Auge behalten wollten, können wir nunmehr in einem zusammenfassenden Ueberblick scharf herausheben und charakterisiren.

Schl.'s Dialektik will eine Erkenntniss-Theorie sein. Sie hat zum Gegenstande das Problem des Wissens, für dessen Production und Fortschritt sie Regeln zu finden unternimmt.

Im Geiste der Transcendental-Philosophie thut sie das auf dem Wege der Erklärung des Wissens durch das Absolute: denn die gesuchten Regeln müssen nichts anderes sein als jene Kräfte, die sozusagen im Naturzustande des Wissens in der Construction desselben wirksam sind. Nur kehrt Schl. das Verhältniss um — und darin liegt seine Originalität — er will nicht das Wissen aus dem Absoluten ableiten, vielmehr soll das Absolute auf Grund der Einsicht, dass es keinen positiven Inhalt haben darf, erst selbst gefunden werden. Dadurch strebt Schl. über die Metaphysik hinaus. Insofern, als er der Idee des Absoluten den Inhalt abzusprechen bemüht ist, ist er durchaus mystisch, insofern aber diese Idee doch nicht inhaltlos sein kann, zieht sie ihn in die Metaphysik zurück. Aus Schl.'s Problemstellung ergeben sich zwei Aufgaben, die einander immer voraussetzen und bedingen sollen, aber, weil sie ungleiche Kräfte und Methoden zu ihrer Lösung ins Spiel setzen, zu einer unauflösbaren Diskrepanz kommen. Erstens soll das Absolute aus den Thatsachen des fortschreitenden Wissens aufgefunden werden, und zweitens soll eben dieses Gebiet des sich entwickelnden Wissens aus dem Absoluten heraus construirt werden. Denn das Leben des Wissens fasst Schl. stets als ein Fortschreiten, als eine Entwicklung auf. Das Absolute, welches keinen Inhalt haben darf — sonst würde es ins Gebiet des realen Wissens herabsinken —, setzt er in das Gefühl; da es aber trotzdem ein Gedanke bleibt, so muss es durch die Entziehung alles Inhalts zu einer leeren Abstraction werden, welche als Grundlage einer Totalanschauung dieser den pantheistischen Charakter verleiht. Nun sollen beide Gedanken, das Absolute und das Wissen, sich gegenseitig begründen. Nichts anderes ist der Sinn, wenn Schl. Logik und Metaphysik verbinden zu wollen vorgiebt (315, § 14—16, 7, 8, 19, D 43 u. ö.). Wir verfolgten dieses Bestreben und wir fanden speciell:

1) in Bezug auf das Erkennen lässt sich Schl. nicht verleiten über die kritischen Grenzen hinauszugehen. Innerhalb derselben analysirte er das Wissen in seinen beiden Formen als Begriff und Urtheil, um die Regeln der Wissensproduction zu studiren und aufzustellen. Er betrachtete das logische Verhältniss der

Formen, ihre Genese, ihren Uebergang in einander, den extensiven und den intensiven Process als Bewegung des Denkens zur Vollkommenheit des Wissen hin. So tritt in der Dialectik klar der eine Grundzug des Systems heraus: der Evolutionismus des Erkenntnissprocesses im Sinne der Apokatastasis[17]).

2) in Bezug auf das Absolute liess sich Schl. durch den Kriticismus nicht zurückweisen. Nur nöthigte ihn dieser, das Absolute immer weiter fortzurücken. Zuerst Grenzbegriff, rückt es hinter die Grenze, um im Gefühl sich anzusiedeln und schliesslich als Ergänzung zu den Grenzbegriffen doch wieder gedanklich gefasst zu werden. In der Beziehung zum Erkennen aber muss das Absolute schlechterdings intellectualisirt werden und kann dann nur als Totalität, Identität, Zusammenhang, Einheit sich ausgeben. So tritt der zweite Grundzug des Systems heraus: der Pantheismus.

In dieser Gegenüberstellung der beiden Grundzüge des Systems tritt die oben entwickelte Antinomie vielleicht noch entschiedener hervor. Haben wir die Entwicklung, so ist das Absolute noch nicht da, denn was zu Grunde liegt kann offenbar nicht erst werden; sagen wir, dass das Absolute immanent sei, so vernichtet dieser Pantheismus alle Entwicklung: die Enden derselben können nicht, weil sie eben verschieden sind, zugleich identisch sein. Denn bedeutet das Absolute etwas Homogenes und Unwandelbares, und die Entwicklung eine Reihe, deren Glieder verschieden sind, so sind beide Begriffe auf keine Weise zusammenzudenken. Ein System, das dieses vollziehen soll, muthet an, wie das Thier, welches beständig den eigenen Schwanz abbeisst. Schl.'s letzte und vollendetste Formel für dieses Verhältniss ist in E als „Schweben in der entgegengesetzten Bewegung" (509) ausgedrückt. Der Pantheismus überwältigt hier die Entwicklung. Das Absolute schüttelt sich gleichsam, ohne doch von der Stelle zu rücken. Der Theologe Schl. darf es nicht in Fluss bringen. Diesen Schritt hat Hegel gethan.

Nach jenen beiden Grundzügen kann das System Schl.'s erkenntniss-theoretischer Evolutions-Pantheismus heissen.

---

[17]) vid. oben p. 247 f.

Sieht man zu, wie der eine Zug der Logik entspricht, der andere aber dem metaphysischen Bedürfniss genügen soll, so kann man Schl.'s System im Streben Logik und Metaphysik zu vereinigen, als eine Metaphysik der Logik charakterisiren. In Bezug auf die Fortbildung der Principien von der Transcendenz zur Immanenz werden wir in geschichtlichem Rückblick auf die Linie von Plato zur Stoa hingewiesen. Dieser Hinweis gewinnt an Bedeutung, indem unschwer aus der Dialektik gezeigt werden kann, dass Schl. in der Bearbeitung dieses Werkes sich mehr an die alten als an die neueren Philosophen hielt; es springt ja ohnedies in die Augen, wie der Logos Sokratikos die Seele der Dialektik bildet.

---

23 Jahre nach der ersten Niederschrift der Dialectik fühlte sich S. reif, dem Werke die letzte für die Oeffentlichkeit bestimmte Gestalt zu geben. Er schwankte, welche Form er wählen sollte, die der Dogmatik oder der Encyklopädie[18]). Die erhaltene Reinschrift bricht mit dem § 5 ab, und die Vorarbeiten dazu führen auch nicht weiter. Dieser neue ausgereifte und eigenartige Anlauf ist sehr interessant, aber er ist zu klein, um auf die Eigenthümlichkeit des geplanten Entwurfs einen Schluss zuzulassen.

Wir fragen uns, was noch zu erwarten gewesen wäre? Das erkenntniss-theoretische Bewusstsein Schl.'s hätte sich weiter entwickeln können, kaum aber dürfte man annehmen, dass er sich selbst soweit überwunden hätte, seine Art der Wissensbegründung dem kritischen Bedenken zu opfern und seine Idee, an der er mit grösster Zähigkeit so lange festgehalten hatte, aufzugeben. Die immanente Antinomie seines Systems würde aber andererseits von ihrer Strenge nichts verloren haben, und so hätte sich Schl. zu immer erneuten Versuchen der Lösung veranlasst gesehen. Es ist deshalb vom sachlichen Standpunkte kaum zu bedauern, dass Schl. nicht mehr zu neuen Bearbeitungen gekommen ist, wenn man nicht etwa eine die Beschäftigung mit dem Werk erleichternde und reife Form demselben wünschen möchte: sie würden alle nur

[18]) B. Weiss, l. c. B. 73 p. 13.

Glieder in einer „unendlichen Approximation“ an die Dialektik sein können.

Mit unserer kritischen Betrachtung an der Hand der Antinomie ist uns die ganze Tiefe der Schl.'schen Anschauung noch nicht erschlossen. Diese zersetzende und forttreibende Antinomie verhinderte im Grunde nur einen klaren gedanklichen Ausdruck, eine vollendete begriffliche Fassung dem zu geben, was ihm als Anschauung, als ein Inhalt, der gefasst sein will, thatsächlich vorschwebte. Denken wir uns diese Antinomie Schl. selbst als Einwand entgegengehalten, so würde er diesen Einwand als einen erneuten Impuls für seine Arbeit freudig aufnehmen. Er würde seine Gegner darauf hinweisen, dass sie, im Streit mit ihm, ja auf dialektischem Gebiet sich befänden, auf welchem sein System sich aufbaut (§ 1—10, 14f.). Wollte man Schl. deswegen eines Cirkels beschuldigen, da er sich im Streit um die Dialectik nicht auf diese berufen dürfe, so würde er muthig entgegnen, den Cirkel des Erkennens habe noch niemand vermieden. Käme man ihm aber damit, dass man auf diese Weise niemals aus dem Streit zum Wissen gelange, so wäre seine Antwort, dass wir niemals Wissen haben, dass in der Fortschreitung vielmehr das Erkennen bestehe, „Jedes Gespräch vermindert die Aufgabe der Dialectik“ (372). Das sind Voraussetzungen, die auch wir machen. So würde man mit Schl. bis in die Ewigkeit streiten können, seine dialektische Virtuosität, die allen Einwänden gewachsen ist, würde gerade darin das Leben des Erkennens erblicken. Sein System hebt man damit nicht aus den Angeln. In dem Gedanken des Wissenwollens, der die Idee des Wissens als Typus realisirt, ist eine Anschauung gegeben, die nicht widerlegt werden kann, weil sie alle Einwendungen als Momente umfasst. Haben wir Schl.'s System wissenschaftlich unhaltbar gefunden, weil es eben keiner begrifflichen Fassung fähig ist, so bleibt uns noch übrig, seine so spröde Vorstellungs-Materie in Bezug auf ihre Möglichkeit und ihre Motive uns verständlich zu machen. Diese Untersuchung soll der Gegenstand einer besonderen Abhandlung werden. Ein solches Unternehmen beansprucht das Interesse: ist doch Schl.'s Dialektik für uns nicht unfruchtbares Gerede, das wir heute überwunden haben, sondern

ein Spiegel für den lebendigen Process des Denkens selbst, welches in einem hohen Masse methodisch procedirt[19]). Deshalb soll uns nicht stören der unverhältnissmässige Aufwand an geistiger Kraft bei Schl. gegenüber der Geringfügigkeit der Resultate, die in einigen wenigen Regeln über Subsumtion und einigen practischen Anweisungen für die ignava ratio bestehen. Wenn wir heutigen Menschen, dieses System als Ganzes nicht acceptiren, so liegt das daran, dass wir eine völlig andere Vorstellung von der Arbeit des Denkens in wissenschaftlicher Procedur uns gebildet haben. Denn nicht im Streiten erblicken wir die eigentlichen Impulse unseres wissenschaftlichen Denkens, sondern in den Problemen der Wirklichkeit und des Lebens, deren Thatsachen mehr erfordern, als geordnet und subsumirt zu werden. Schl. konnte diese Probleme nicht sehen, weil er glaubte, der Empirie genug gethan zu haben, wenn er sie in die substanzialen Formen zwängte. So erreichte sein realistischer Sinn die lebendige Wirklichkeit ebensowenig, wie sein speculativer Sinn das Absolute.

Aus dem Grunde, weil Schl. den ungeheuren Sprung macht, in dem er beide Enden des universalen Wissensprocesses mit einem Schlage gleichsam erreichen will, kommt ein tiefer Riss in ihn selbst hinein. Die monistische Construction bleibt stets ersehnt und nie erfüllt. Dem Wanderer scheinen hinter dem Horizont der Himmel und die Erde sich zu vereinigen, aber in dem Maasse, als er vorwärts schreitet, rückt der trennende Horizont mit derselben Thatsächlichkeit fort. Was Hegel einmal so treffend hinsichtlich Schl.'s Reden über Religion gesagt hat[20]), gilt ebensogut für die Dialektik: statt einer organischen Construction und einer Virtuosität in Gesetzen kommt nicht einmal ein Sehnen, sondern nur ein Sehnen des Sehnens heraus.

---

[19]) Es ist hier nicht der Ort die Fruchtbarkeit der Schl.'schen Methode zu behandeln. Doch sei darauf hingewiesen, dass die bedeutendste Erkenntnisstheorie der Gegenwart, Sigwarts Logik, 2 B, 2 A 1889 u. 1893 historisch in der von Schl. ausgehenden Linie sich befindet, indem sie einige ihrer Grundprincipien aus der Dialektik entnimmt.

[20]) Hegel, Glauben und Wissen, oder die Reflexionsphilosophie der Subjectivität etc. (im kritisch. Journ.) S. W. I. 114

Jahresbericht

über

sämmtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

O. Apelt, Clemens Baeumker, Ingram Bywater, Alessandro Chiapelli, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Lüdemann, Martin Schreiner, Andrew Seth, Paul Tannery, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben

von

Ludwig Stein.

II.

Die deutsche Litteratur über die sokratische, platonische und aristotelische Philosophie 1897 und 1898.

Von

Otto Apelt.

(Erstes Stück.)

Wenn die Berichterstattung über die klassische Zeit der griechischen Philosophie mit der Ausgabe des vorliegenden Heftes aus den bewährten Händen Zellers für voraussichtlich nur kurze Zeit in die meinigen übergeht, so werden die Leser mit mir das Bedürfniss empfinden, dem ehrwürdigen Gelehrten

τῷ ἤδη δύο μὲν γενεαὶ μερόπων ἀνθρώπων
ἐφθίαθ', οἵ οἱ πρόσθεν ἅμα τράφεν ἠδ' ἐγένοντο

den wärmsten Dank abzustatten für die jahrelange treue Mühewaltung, der er sich, ein Meister und doch zugleich, getreu dem Solonischen Spruch, ein immer Lernender, mit wunderbarer Geistesfrische in diesen Blättern unterzogen hat. Indem er den Fortschritten und Wendungen der neueren Forschung mitarbeitend folgte, gab er in gewisser Weise eine fortlaufende Ergänzung seines grossen Hauptwerkes bis herab auf die jüngste Gegenwart. An diesen Dank schliesse ich die Bitte um Nachsicht mit meiner Berichterstattung, die ich, viel weniger der eigenen Neigung folgend als der schwer abzuweisenden Aufforderung der Leiter dieser Zeitschrift, ohne völlig ausreichende litterarische Hülfsmittel, übernommen habe.

I. Sokratisches.

Alfred Gercke, Sokrates und Platon. Neue Jahrb. f. cl. Phil. I, p. 585—594. 1898.

Ist des Platon Sokrates der wirkliche Sokrates? Lehrs, auf den Gercke hinweist, hatte die Frage bejaht, allerdings mit dem Zusatz, das Portrait sei von einem Meister gemalt und aufgefasst. Weiterhin unterschied man aber sehr bestimmt zwischen dem platonischen und dem wirklichen Sokrates. Bruns ist in seinem „Litterarischen Portrait“ wieder zu Lehrs zurückgekehrt. Mir will dieser Standpunkt ebensowenig einleuchten wie dem Verf. Es scheint mir nicht weniger als alles dagegen zu sprechen. Weshalb Platon den Sokrates zum Hauptsprecher seiner Dialoge machte, darüber lässt sich manches sehr Plausible sagen, ohne dass wir uns doch einbilden wollen, alle Motive, von denen Platon dabei geleitet ward, aufdecken zu können. Andererseits ist klar, dass Platon ein durchaus originelles Philosophem begründet hat, zu dem des Sokrates Philosophie sich nicht verhält wie der Keim zur Frucht, sondern nur wie das Erdreich zu der Frucht, die auf ihm erwachsen ist. Wenn nun Platon gleichwohl seine philosophischen Ueberzeugungen durch des Sokrates Mund aussprechen lässt, so kann er unmöglich den Sokrates damit als denjenigen bezeichnen wollen, der auch selbst bei weiterem Leben die platonische Lehre als selbstverständliche Consequenz aus seiner eigenen Lehre hätte entwickeln müssen. Eine solche Gebundenheit in der Auffassung und Verwendung des Sokrates verträgt sich in keiner Weise mit der thatsächlichen Beweglichkeit, welche der platonische Sokrates in Anpassung an alle möglichen Fragen und Situationen zeigt, von denen er in Wirklichkeit keine Ahnung gehabt hat. Die Sache scheint mir im Grunde ziemlich einfach zu liegen. Platon hat den Charakter des Sokrates beibehalten mit allen hervorstechenden Zügen seiner Persönlichkeit, also seiner Ironie, seiner Selbstbeherrschung, seiner Todesverachtung, seinem Glauben an die Selbständigkeit des menschlichen Geistes im Gegensatz zu der Macht überlieferter Vorurtheile und alles Conventionellen, der sich unter anderm ausspricht in der immer

wiederkehrenden Berufung auf den λόγος als obersten Gerichtshof. Aber gegeben hat er ihm einen verfeinerten Intellekt, fähig eines weit höheren Schwunges der Gedanken, als er der Nüchternheit des Sokrates jemals möglich gewesen wäre. Sokrates rief die Philosophie vom Himmel auf die Erde herab, Platon führte sie wieder von der Erde zum Himmel hinauf, ohne dabei doch der Erde völlig zu entsagen (Ethik, Politik). Es geht mit Sokrates unter Platons Händen ein ähnlicher Wandel vor sich, wie wenn, wie im Phädrus, den Rossen eines irdischen Gespannes Flügel anwüchsen, den Wagen emporzutragen in die himmlischen Sphären, wo der Umschwung des Alls zu schauen. Wie weit die geistigen Wege des wirklichen Sokrates und des Plato zusammengehen, das zu entscheiden wird immer von der Natur des einzelnen Falles abhängen. So scheint es mir z. B. völlig sicher, dass die Unsterblichkeitsbeweise in Phaedon dem Platon gehören und nicht dem Sokrates, wie auch G. annimmt (p. 590). Aber dass sein Eintreten für die Unsterblichkeit überhaupt unhistorisch sei, wie G. will, davon kann ich mich nicht überzeugen. Ueber den Glauben kommt eben hier kein Mensch hinaus und auch Platon nicht im Phaedon. Schon die Vielheit der Beweise zeigt, dass Platon von Seiten des Wissens der Sache im Grunde nicht recht traut, und doch theilt er jedem seiner Leser das Gefühl mit von seinem unerschütterlichen Glauben an die Unsterblichkeit. Er hat eben kein sicheres Princip der Unterscheidung zwischen Glauben und Wissen. Ich meine nun, dieser Glauben lebte auch in dem Geiste des Sokrates. Am Schluss der Cyropädie VIII, 7, 19ff. spricht Cyrus seinen Glauben an die Unsterblichkeit der Seele aus, und wir haben allen Grund anzunehmen, dass dies auch des Sokrates Glaubensbekenntniss sei. Und wenn in der platonischen Apologie Sokrates über seinen Glauben an Unsterblichkeit keine sichere Auskunft giebt, sich vielmehr in kühler Disjunction ganz wie ein Unbetheiligter ausdrückt (p. 40 C ff.), so ist es voreilig daraus zu schliessen, dass er diesen Glauben nicht gehabt hätte. Man lese z. B., wie sich in einem anderen Falle Aristoteles Pol. 1269a 5 ausdrückt: εἰκός τε τοὺς πρώτους, εἴτε γηγενεῖς ἦσαν εἴτε ἐκ φθορᾶς τινος ἐσώθησαν, ὁμοίους εἶναι καὶ τοὺς τυχόντας καὶ

τοὺς ἀνοήτους. Hätten wir über die in diesen Worten berührte Frage nur diese Stelle, so würden wir meinen, dass für Aristoteles die Wagschalen der Disjunction in vollkommenem Gleichgewicht ständen. Und doch wissen wir aus anderen Stellen ganz genau, dass Aristoteles das zweite Glied der Alternative für das allein richtige ansah. Sokrates wahrt eben äusserlich vor den Richtern den Schein reiner Objectivität, und er hatte dazu seinen Grund. Wer aber zwischen den Zeilen zu lesen versteht, der fühlt auch in der Apologie die wahre Meinung des Sokrates durch.

Consequent seiner Ansicht musste Bruns für die platonischen Dialoge jedes Eingreifen des Sokrates in die litterarischen Fehden des 4. Jahrhunderts in Abrede stellen. Dagegen erklärt sich G. mit Recht. Andererseits ist doch viel Richtiges an der Behauptung von Bruns, dass die platonischen Dialoge in der Hauptsache ohne zeitgeschichtlichen Commentar zu verstehen seien. Denn was den philosophischen Gehalt anlangt, so können und müssen wir — vorzüglich nach den Anweisungen von Bonitz — lernen, jeden Dialog aus sich selbst zu verstehen. Daneben besteht allerdings die philologische Aufgabe, uns, wenn möglich, die besonderen äusseren Anlässe der Entstehung, etwaige Anspielungen auf Zeitgenossen, versteckte polemische Beziehungen u. dgl. aufzudecken. Allein das ist doch immer nur Beiwerk, abhängig von allerhand Zufälligkeiten und unwesentlichen Aeusserlichkeiten, wenngleich der Philolog zuweilen geneigt ist, darin die Hauptsache zu erblicken und ein Fündchen auf diesem Gebiet für eine preiswürdige Heldenthat zu halten. Das ungesunde Bestreben, allerhand Intimitäten aufzudecken, führt zu der Gefahr phantastischer Combinationen, die schliesslich in reinen philologischen Sport ausarten.

A. Rabe, Analysen ausgewählter Abschnitte aus Xenophons Memorabilien. Philologus N. F. 10. Bd., 1897, p. 601—611.

Eine sorgfältige Analyse von Mem. I, 1. I, 4, 2ff. II, 1.

U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Xenophontische Apologie Hermes, Bd. 32, 1897, p. 99—106.

Der Verf. macht es wahrscheinlich, dass die sog. Xenophontische Apologie, wie schon die ältere Philologengeneration annahm, eine

Fälschung sei, in Anlehnung theils an die Anytosepisode im Menon (was mir nicht recht glaublich scheint), theils an die platonische Apologie, auch unter Benutzung eines Sokrates charakteristischen Zuges aus dem Phädon. Entstanden ist das Schriftchen mindestens nicht vor dem Jahr 370.

Beiläufig werden dabei auch einige Bemerkungen über die Chronologie der platonischen Schriften gemacht, die man hoffentlich als Vorläufer einer zusammenhängenden Auslassung über diesen Gegenstand zu betrachten hat.

Radermacher Rhein. Mus. N. F., Bd. 52, 1897, p. 13—41.

Die Fortsetzung früherer Untersuchungen über den sogenannten Xenophontischen Cynegeticus. R. sucht diese Schrift als untergeschoben zu erweisen von einem Fälscher, der zum Proömium ein Product asianischer Beredtsamkeit verwandte. Grosses Gewicht legt R. auf den Umstand, dass in der Schrift scharf unterschieden wird zwischen φιλόσοφος und σοφιστής, ein Unterschied, den erst Platon in voller Schärfe geltend gemacht hat. Bei Xenophon findet er sich nicht.

K. Lincke, Sokrates und Xenophon, III. u. IV. Jahrb. f. cl. Phil., 1897; p. 481—498 und 705—720.

Das 4. Buch der Memorabilien ist dem Verf. zufolge ein Machwerk des Enkels des Xenophon, in gewisser Beziehung sorgfältiger gearbeitet als die früheren Bücher, aber den Sokrates jeder echt wissenschaftlichen Haltung entkleidend, blosse εὐπραξία predigend, mit einem starken Beisatz religiöser Orthodoxie (zu einem Heuchler und Sophisten soll das Buch den Sokrates machen p. 494). Sokrates versteift sich darin auf das bloss Relative der sittlichen Begriffe, während Euthydem diese Begriffe mit der Ueberzeugung von einem sicheren und festen Wissen behandelt.

Es kommt schliesslich heraus, dass L. in Euthydem einen Vertreter der platonischen Schule sieht und das ganze 4. Buch mit Ausnahme des Schlusses (Hermogenes) für dazu bestimmt hält, die Akademie zu bekämpfen, durch eine möglichst ins Alltägliche herabgezogene Zeichnung des Sokrates. Die Bemerkungen

über die Strafe gegen Ehebruch und Ehen von Kindern mit Eltern sollen nach p. 494 ein Hieb gegen die Weibergemeinschaft sein (von welcher doch in den Memorabilien nirgends die Rede ist). Euthydem wäre danach also Vertreter der Akademie. Und doch ist sein ganzes Streben auf eine hervorragende Stellung in der Demokratie gerichtet. Die Stelle in Platons Phädon 82 A soll eine Replik auf diese Invectiven sein.

Der zweite Aufsatz handelt von der Zusammensetzung und Entstehung der Memorabilien, die eine Contamination darstellen. Die Hauptmasse des ersten Buches ist echt. Sie enthält eine Apologie des Sokrates, die von dem jüngeren Xenophon dann als Einleitung zu den Denkwürdigkeiten benutzt ward. Aus dem zweiten Buch sind echt II, 7—9, vom vierten Buch der Schluss. Die Xenophontische Apologie ist unecht, wie auch Kaibel, v. Wilamowitz u. A. annehmen. Auch das Συμπόσιον ist eine späte Fälschung des ausgehenden vierten Jahrhunderts. „Es ist der dreisteste Versuch, die Akademie mit Hülfe ihrer besten Werke zu überbieten" (p. 719). Es scheint, dass L. zum Urheber dieses sauberen Symposion ebenfalls den Enkel des Xenophon, den jüngeren Xenophon macht (p. 720).

Für diese Gegenden der griechischen Litteraturgeschichte entwirft sich jetzt jeder seine eigene Landkarte und setzt an den westlichen Rand, was der andere an den östlichen setzt. Eine officielle Generalstabskarte giebt es leider noch nicht. Also Geduld! Wir werden uns noch auf manchen Kartenentwurf gefasst machen müssen.

K. Lincke, Sokrates und seine Apologeten. Ztschr. f. d. Gymn. 1898. 52. Jahrg., p. 417—441.

Ein vor der Dresdener Philologenversammlung gehaltener und durch Zusätze erweiterter Vortrag. Getragen von warmer Begeisterung für die Person und Wirksamkeit des Sokrates sucht er das wahre Bild des Mannes aus der getrübten Ueberlieferung herauszuarbeiten. Zu dem Ende muss ein grosser Theil der Memorabilien — in dem Umfange, der in dem soeben besprochenen Aufsatze bestimmt ward — des Ranges echter Urkunden entkleidet werden. Die

wahren Apologeten des Sokrates sind Platon, Hermogenes und der auf seinen eigentlichen Besitzstand beschränkte ältere Xenophon. Platon hat in seiner frei erfundenen Apologie ein ideales Bild des Lehrers gegeben, das der Meinung L.s zufolge vor Allem den Zweck hat, als Programm zu dienen für die Eröffnung der Akademie. Der ältere Xenophon hat uns den Sokrates gezeichnet als Vertreter einer uneigennützigen und reinen Moral, vor Allem auch als Gegner der Mantikpriester. Diese schlimmen Mantikpriester, hasserfüllt und mächtig wie sie waren, haben denn recht eigentlich auch die Verurtheilung des Sokrates auf dem Gewissen. (Dass die Mantik seit der sicilischen Expedition beim Publikum etwas in Verruf gekommen war, scheint den Verf. nicht zu irren).

Ganz anders der jüngere Xenophon in den unechten Theilen der Memorabilien. Er präsentirt uns den Sokrates als gläubigen Mantikverehrer, als Vertreter der geschmeidigen Staatsdressur und gemeinen Handelsmoral. Mit dem so entstellten Bilde des Sokrates wollte dieser flotte Lebemann und Geldmacher der Akademie das Wasser abgraben, indem er dieses sein Memorabilienbuch zum Lehr- und Handbuch einer Schule machte, die dem Geiste der damaligen Zeit weit mehr entsprach als die Akademie. Dieser jüngere Xenophon und Isokrates, sein Lehrer — wie L. annimmt — sind die falschen Apologeten des Sokrates.

Otto Apelt, Stilpon. Rhein. Mus. N. F., Bd. 53, 1898, p. 621—625.

Ein Versuch, der für Stilpons Lehre wichtigen Stelle bei Diog. Laert. II, 119 mit Vermeidung jeder Aenderung (wie sie mehrfach vorgeschlagen worden ist) eine Deutung zu geben, die mit dem Geiste der Stilponischen Lehre, so weit sie uns bekannt ist, verträglich erscheint.

II. Platon.

Ich beginne mit denjenigen Abhandlungen, die sich auf alle oder mehrere platonische Schriften beziehen; daran schliesse ich das auf die einzelnen Dialoge Bezügliche nebst dem Wenigen, was in den Bereich der platonischen Schule fällt.

Th. Gomperz, Die Jowett-Campbell'sche Ausgabe des 'Staates' und die Platonische Chronologie. Ztschr. f. Phil. u. phil. Krit. Bd. 109, p. 161—176. 8°.

Ein Hymnus auf Lewis Campbell, den in Deutschland ziemlich spät bekannt gewordenen Begründer der Sprachstatistik für Platon. (Gegenüber dem p. 163 Gesagten darf ich übrigens wohl daran erinnern, dass ich schon im Jahre 1889 in der Berl. phil. Wochschr. mit gebührendem Nachdruck auf Campbells Forschungen hingewiesen habe.) Niedergelegt sind seine ersten gediegenen Forschungen in der Einleitung zu seiner Ausgabe des Sophistes und Politicus. In diesen hat er namentlich für die Abgrenzung der letzten Periode der platonischen Schriftstellerei sich auf das erfolgreichste bemüht. Neuerdings giebt er im 2. Bd. der grossen Ausgabe der Republik eine reichhaltige Fortsetzung dieser seiner Studien. Als eigene Meinung hinsichtlich der Sprache Platons in seinen letzten Dialogen macht Gomperz geltend, dass sich darin wahrscheinlich der erste Einbruch der griechischen Gemeinsprache, der sogenannten κοινή, wiederspiegele.

Indem G. dann noch einen Blick auf die deutschen sprachstatistischen Forschungen wirft, die, trotz ihres späteren Ursprungs merkwürdiger Weise ganz unabhängig von Campbell angestellt, im wesentlichen zu dem nämlichen Ergebniss führten, macht er zum Schluss noch einige Bemerkungen über die Abfassungszeit des Phädrus.

G. legt den statistisch-chronologischen Forschungen ein ungeheueres Gewicht bei. Ich meinerseits unterschätze ihren Werth auch keineswegs, doch meine ich, dass ihre Bedeutung weit mehr nach der philologischen, als nach der philosophischen Seite hin liegt. Rein philosophisch genommen sind wir über Platon dadurch nicht klüger geworden.

Golling, L. Campbell über Platons Sprachgebrauch im Sophistes und Politicus. Ztschr. f. östr. Gymn. 1897, p. 29—41 und 109—119.

Eine Uebersetzung der wichtigen sprachlichen Bemerkungen

Campbells aus der Einleitung zu seiner Ausgabe des Sophistes und Politicus.

Andere sprachliche Untersuchungen desselben englischen Gelehrten finden sich übersetzt von Mekler Ztschr. f. Philos., Bd. 111, 107 ff., 232 ff.

Theodor Gomperz, Ueber neuere Platonforschung, Anz. d. phil.-hist. Klasse d. Wiener Akad. d. Wiss. 1898, No. XI, 20. April, 8 S. 8°.

Der Verf., eifrig allen Fortschritten und Wendungen der sprachstatistischen Forschung folgend, giebt hier einen dankenswerthen Ueberblick über die Methode Lutoslawskis zur Erforschung der Chronologie der platonischen Schriften, die trotz ihrer Vorzüge doch auch zu manchem Bedenken Anlass giebt. Namentlich kann sich G. nicht befreunden mit dem Zeitansatz Lutoslawskis für den Phädrus.

Reiter, De Platonis proprietate quadam dicendi. Prgr. Braunsberg 1897. 25 S. 4°.

Jeder Leser des Platon kennt dessen Vorliebe für das Verbum κινδυνεύειν in der Bedeutung 'scheinen'. Man meint unwillkürlich, es sei das ein in diesem Sinne der griechischen und speciell der attischen Sprache durchaus geläufiges Wort. Dem ist aber nicht so. Neben Platon braucht es in einigem, aber vergleichsweise doch geringem Umfang nur Xenophon. Bei den Tragikern findet es sich in dem angegebenen Sinne nicht, und, was wichtiger ist, auch bei Aristophanes nicht. Von den Rednern braucht es nur Demosthenes wenige Male, indes nur mit der noch deutlich durchschauenden Bedeutung des Fürchtens. In der früheren Litteratur bietet nur Herodot ein Beispiel, das aber auch den Beigeschmack des Fürchtens hat. Es handelt sich also um einen, wie es scheint, specifisch den sokratischen Kreisen, vielleicht sogar zunächst dem Platon eigenen Sprachgebrauch. Das mag mit der ironischen Skepsis der sokratischen Dialoge zusammenhängen, der dies, eine erhöhte Bedenklichkeit der Zustimmung zum Ausdruck bringende, Wort besonders willkommen sein musste.

Diese Verhältnisse legt der Verf. dar in einer ausführlichen und fleissigen Darstellung, die den Gebrauch des Wortes nebst seinen Stammesverwandten von der frühesten Zeit bis auf Platon gewissenhaft verfolgt und eine vollständige Sammlung der platonischen Stellen, nach Dialogen geordnet, bringt.

Der Verf. meint (p. 24f.), Platon sei der eigentliche Vater dieses Sprachgebrauches, Xenophon habe ihn erst von Platon übernommen. Darüber lässt sich natürlich kein sicheres Urtheil gewinnen.

Für die Chronologie der platonischen Schriften selbst bietet das Wort kaum einen Anhalt.

Johannes Meissner, Erläuterung und Würdigung des Urtheils Platons über die Sophistik. Progr. der Realschule zu Solingen. 1898. 15 S. 4°.

Ein specimen eruditionis, das nichts Neues bietet.

Johannes Vahlen, Index lectionum, 1898/99 Berlin 1898.

Behandelt p. 4—8 im Anschluss an eine Stelle der Ekklesiazusen des Aristophanes einige Stellen platonischer Dialoge (Apol. 18 C, Gorg. 447 A, 479 A, Repl. 341 C, 389 C, 544 B, 533 C, Symp. 177 C, Euthyd. 275 B, Prot. 313 E), um eine gewisse Fülle des Ausdrucks, bestehend in der Verbindung von bildlicher und unmittelbarer Bezeichnung, gegen die Angriffslust gewisser Kritiker — in diesem Falle ist es der Niederländer J. J. Hartman — in schlagender Weise zu schützen.

K. Liebhold giebt Jahrb. f. class. Phil. 1897 p. 203—208, 403 f., 498 ff., 501 f., 625—638, 880—884 Conjecturen zu dem grösseren Hippias, zum Sophistes, Symposion, Gorgias, Theätet, Parmenides, Philebus, Phädrus, Euthydem, Cratylus, Protagoras, Menon, zur Republik, den Gesetzen und den Briefen.

Aus dem Jahrgang 1898 kennen die Leser der vorliegenden Zeitschrift folgende unser Thema betreffende Aufsätze:

E. Zeller, Sprachstatistisches.

Paul Natorp, Ueber die Methode der Chronologie platonischer Schriften nach sprachlichen Kriterien.

A. Schäffer, Quaestiones Platonicae. Diss. inaug. Strassburg 1898. 71 S. 8°.

Diese werthvolle und sorgfältige Abhandlung untersucht für den Text der platonischen Schriften die zu der handschriftlichen Ueberlieferung hinzukommende Nebenüberlieferung, die für Platon in fast überreichem Masse in der späteren griechischen Literatur vorliegt. Der Verf. hat sich dabei einerseits beschränkt auf diejenigen platonischen Schriften, die bis jetzt in kritisch genügender Weise herausgegeben sind, anderseits auf solche citirende Autoren, denen er hinsichtlich ihrer Treue gegen alles Platonische besonderes Vertrauen schenken zu können glaubt. Er hält sich darum nach dieser letzten Seite hin an die Neoplatoniker, zu denen er auch den Alexander von Aphrodisias zu rechnen scheint (p. 4). In dieser Beziehung hätten wir eine umfassendere Behandlung, vor Allem die Heranziehung des Stobäus, gewünscht. In das Einzelne der Untersuchung einzugehen, liegt hier keine Veranlassung vor, da es sich ausschliesslich um philologische Dinge handelt. Ausführlich habe ich meine Meinung über die verdienstliche Arbeit dargelegt in der Berl. phil. Wochenschr. 1899. p. 738—745 und 769—774.

Albert Rabe, Platos Apologie und Kriton, logisch-rethorisch analysirt. Prgr. d. Luisengym. zu Berlin. 1. Teil, 1897. 21 S. 4°. 2. Teil 1898. 18 S. 4°.

Auf eine beurtheilende Zusammenstellung der betreffenden Literatur folgt eine sorgfältige, aller subjektiven Zuthaten sich möglichst enthaltende Analyse der Apologie und des Kriton. Der Verf. gelangt über Abzielung und Bedeutung der beiden Schriften zu einer Ansicht, die sich mit der Zellers in allen wesentlichen Punkten deckt.

Wilhelm Vollnhals, Ueber das Verhältniss der Rede des Isokrates περὶ ἀντιδόσεως zu Platos Apologie des Sokrates. Prgr. d. K. Gym. zu Bamberg. 1897. 28 S. 8°.

Die Arbeit fällt im Grunde mehr in die Provinz des Isokrates als in die Platons. Der Verf. weist im Anschluss an Coraes, Orelli, Spengel, Blass, Schanz u. a. in der fiktiven Rede des Isokrates περὶ ἀντιδόσεως manche Nachahmung der Apologie nach. In der That wird man sich dem Eindruck schwer entziehen können, dass hier bewusste Nachbildung im Spiele sei. Wenn der Verf. dabei in der Apologie eine durchaus freie Schöpfung Platons sieht, so wird ihm niemand das Recht dieser Ueberzeugung schmälern; dass aber durch Schanz diese Frage endgültig gelöst sei, braucht man ihm deshalb nicht unbedingt zu glauben.

J. Vasold, Ueber das Verhältniss der isokratischen Rede περὶ ἀντιδόσεως zu Platons Apologia Socratis. Prgr. des K. Ludwigs-Gymn. in München 1898. 76 S. 8°.

Die Abhandlung behandelt ausführlicher als die obige das nämliche Thema in dem nämlichen Sinn. Auch Verf. tritt entschieden dafür ein, dass Isokrates in seiner ἀντίδοσις sich an die platonische Apologie angelehnt habe.

C. Schirlitz, Der Begriff des Wissens vom Wissen in Platons Charmides; Jahrb. f. cl. Phil. 1897 p. 451—476 und p. 513—537.

Das Hauptabsehen dieser sorgfältigen, die Arbeiten früherer Forscher auf das Gewissenhafteste berücksichtigenden Abhandlung geht auf den Nachweis, dass der Abschnitt über das Wissen vom Wissen im Charmides nicht, wie Bonitz und andere mit ihm wollen, ein hors d'œuvre sei, sondern einen wesentlichen Bestandtheil der von Platon beabsichtigten, wenn auch nicht ausdrücklich formulirten Definition der σωφροσύνη bilde.

Es ist schon aus rein äusseren Gründen höchst unwahrscheinlich, dass dieser wissenschaftlich bedeutendste Theil des Dialogs nichts als ein blosser Exkurs sei, also ausserhalb des eigentlichen Themas stehe. Hier zeugt Bonitz selbst wider Bonitz. Gerade Bonitz ist es, der uns durch seine übrigen Arbeiten auf diesem Gebiet gelehrt hat, in den plat. Dialogen, auch bei scheinbarer Zerstreutheit der Untersuchung, den gemeinsamen, durch das Thema gebotenen Beziehungspunkt aller, auch der auf den ersten Blick

vielleicht verlorenen Posten, sowie den Beitrag, den diese ihrerseits zur Erreichung des Hauptzieles liefern, immer im Auge zu behalten und herauszufinden. Pl. wird also eine so augenscheinlich als Hauptpartie sich darstellende Ausführung nicht ohne Hinblick auf ihre Wichtigkeit für die Lösung der vorliegenden Frage, d. h. für die Begriffsbestimmung der σωφροσύνη eingefügt haben.

Der Verf. sucht nun den Nachweis zu führen, dass thatsächlich der betreffende Abschnitt ein nothwendiges Glied in der Auffindung und Feststellung des Begriffes der σωφροσύνη ist. Wir können ihm nicht in das Einzelne seiner sehr eingehenden Darlegung folgen, die darauf hinausläuft, dass in der ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ als eines Theiles der ἐπιστήμη ἐπιστήμης der Schlüssel zum Verständniss liege. Darin liegt etwas Richtiges; doch scheint mir das Verhältniss beider zu einander genauer bestimmt werden zu müssen, auch ist die allgemeine Bedeutung der ἐπιστήμη ἐπιστήμης für die Frage damit meines Erachtens nicht erschöpft.

Wir finden bei Pl., einerseits in seiner auf deutlicher Begriffserkenntniss beruhenden Ideenlehre, anderseits in seiner Lehre von der δόξα ἀληθής als gleichfalls einer Art, wenn auch niederen Art der Erkenntniss, bedeutsame Anhaltspunkte für das Verständniss der Sache. Die ἐπιστήμη ἐπιστήμης ist ein kurzer und durch die Wahl des Wortes ἐπιστήμη leicht irreführender Ausdruck für das Verhältniss des λόγος zu unserem übrigen Seelenleben. Sie zielt auf den Gedanken der Selbstbeherrschung, der Besitzergreifung unsres eignen Innern durch die Kraft des ausgebildeten Verstandes. So wenig geklärt und wissenschaftlich durchgearbeitet diese Vorstellung bei Pl. auch ist, — woraus er selbst ja auch kein Hehl macht — sie ist doch entschieden vorhanden und sie ruht psychologisch auf durchaus richtiger Grundanschauung. Wir haben viele Vorstellungen in uns, und doch oft kein klares Bewusstsein derselben. Das ist das merkwürdige Faktum der dunklen Vorstellungen. Das ganze philosophische Denken im eigentlichen und strengen Sinn ist nichts als die allmähliche Verdeutlichung der dunkel allen unseren Auffassungen zu Grunde liegenden Vernunftregeln, z. B. des Kausalitätsgesetzes. So auch bei den sittlichen Maximen, die der Mann der ἀρετή φυσική zwar anwendet, aber ohne klares Be-

wusstsein. Es gilt, sie uns durch Denken zu voller Deutlichkeit zu bringen und sie so zur bewussten Richtschnur für unser Handeln zu machen.

Unserem Dialoge nun liegt thatsächlich die Unterscheidung zu Grunde zwischen einem solchen niederen und einem höheren Wissen. Das erstere wird deutlich aufgezeigt 164 BC und 192 B und liegt vor Allem stillschweigend dem Ganzen zu Grunde in der Einführung des Charmides (157 D, 159 A) als σωφρονέστατος, ungeachtet er doch selbst noch gar keinen klaren Begriff von der σωφροσύνη hat. Das Letztere (das höhere Wissen) wird eben durch den Abschnitt von der ἐπιστήμη ἐπιστήμης eingeführt und geprüft. Die Möglichkeit eines Wissens vom Wissen wird wiederholt eingeräumt (169 D, 172 C, 175 B, wenn auch hier mit einer gewissen Einschränkung) und trotz mancher Zweifel doch in gewisser Beziehung in Geltung gelassen. Auch ist die dabei beobachtete Folgerungsweise, wenn auch auf den ersten Blick vielleicht etwas auffällig, so doch keineswegs unstatthaft. Selbsterkenntniss ist ja das Bewusstsein um unsere Erkenntnisse. Wenn also Kritias von der ἐπιστήμη ἑαυτοῦ alsbald folgernd (durch Vermittlung von ἐπιστήμη ἑαυτῆς) auf den Begriff der ἐπιστήμη ἐπιστήμης übergeht, so ist das, objectiv betrachtet, gar kein Fehler, und auch die alsbaldige Hinzufügung des Plurals ἐπιστημῶν hat ihren guten Sinn. Wenn nämlich schliesslich die ἐπιστήμη ἐπιστήμης reducirt wird auf die ἐπιστήμη ἀγαθοῦ, so wird sie damit gekennzeichnet als die wissenschaftliche Erkenntniss der höchsten Ziele des menschlichen Thuns und Handelns überhaupt, die eben darum allerdings auch überall mitzusprecheu hat. Sie bestimmt jedem Wissen (allen ἐπιστῆμαι) seinen eigentlichen Werth und seinen Antheil am Glück des Lebens, ähnlich wie im Euthyd., 200 B ff. gezeigt wird, dass der Jäger, der Geometer, der Astronom, der Arithmetiker wohl einen Fang zu thun verstehen, aber diesen zu rechtem Gebrauche erst den Dialektikern überantworten müssen. Und am packendsten hat Pl. diesem Gedanken Ausdruck gegeben im Gorgias p. 511 E: der Steuermann, der seine Passagiere durch seine Kunst aus Aegypten oder aus dem Pontus glücklich in den Hafen von Athen

gebracht hat, nimmt seinen bescheidenen Lohn in Empfang, steigt aus und geht am Meeresstrand und seinem Schiff entlang spazieren in unscheinbarem Gewand. Denn er sagt sich, dass es ungewiss ist, wem von den Mitreisenden er wirklichen Nutzen gebracht hat, dass er ihn nicht hat im Meer ertrinken lassen, und wem Schaden u. s. w. Es ist ja, wenn auch nicht dem Wortlaut, so doch der Sache nach, die σωφροσύνη schon 164 BC als ἐπιστήμη ἐπιστημῶν charakterisirt worden in dem Sinne, dass ihr die Erkenntniss des höchsten Zweckes für alle τέχναι (ἐπιστῆμαι) zukomme. Der Abschnitt über die ἐπιστήμη ἐπιστήμης bildet also nur den Durchgang zu einer höheren und eindringenderen Auffassung des ἀγαθὰ πράττειν zu Anfang des Dialogs, zu dem schliesslich die Untersuchung wieder zurückkehrt. Die σωφροσύνη bestimmte schon dort jeder Thätigkeit ihren Werth und Nutzen für die richtigen Zwecke des Lebens, aber sie that dies noch ohne die völlige Helligkeit des Bewusstseins, die nunmehr hinzukommt. Wir haben beidemal den nämlichen Gegenstand vor uns, aber das eine Mal wie im Nebel, das andere Mal in heller Beleuchtung. Ganz ähnlich die Lehre der Stoiker, wie sie z. B. bei Seneka ep. 75 (cf. ep. 85 und 90) uns entgegentritt. Die sittlich Fortschreitenden sind da soweit, dass ein Rückfall nicht möglich ist; allein sie sind sich dessen noch nicht klar bewusst: „Sie wissen nicht, dass sie wissen," wie Seneca sagt. Auch Sen. ep. 95 giebt eine Art Commentar zu unserer σωφροσύνη.

Näher zugesehen steckt übrigens in dieser ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ eigentlich schon etwas von der ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ. Die erstere ist eine Art irdischen Abbildes der letztern. Denn nehmen wir die Sache kosmisch, so wird aus unserer ἐπιστήμη τοῦ ἀγαθοῦ die das Weltall überall zum Besten leitende schöpferische Intelligenz.

Wendet man nun ein, Pl. wolle ἐπιστήμη bei der Wiederholung des Wortes in genau dem nämlichen Sinne verstanden wissen, da er ja sage αὐτὸ πρὸς ἑαυτό, ἐπιστήμη ἑαυτῆς 166 C, 168 A, 168 D, so ist zu erwidern, dass eine Definition von ἐπιστήμη gar nicht gegeben, dies Wort vielmehr gleich von Anfang an in seinem weitesten und unbestimmtesten Sinne genommen wird, 165 C εἰ γὰρ γιγνώσκειν γέ τί ἐστιν ἡ σωφροσύνη, δῆλον ὅτι ἐπιστήμη τις ἂν εἴη καὶ

τινός. Die Beziehung auf sich selbst schliesst also nicht aus, dass es in engerer und weiterer Bedeutung zugleich genommen werde. Anders im Theätet, wo eine bestimmte Definition gegeben ist, unter deren Voraussetzung dort der Begriff der ἐπιστήμη ἐπιστήμης zurückgewiesen wird. Schirlitz hat durchaus recht (p. 470 ff.), wenn er die Vergleichung dieser Stelle mit der unsrigen als unstatthaft ablehnt und die kurze Abweisung des Gedankens einer ἐπιστήμη ἐπιστήμης im Theätet als völlig unverbindlich für unsere Stelle des Charmides ansieht.

Verfehlt ist, was Sch., wohl beeinflusst durch Fichtesche Spekulation, sagt: Der Geist sei die begriffliche Einheit von Subject und Object p. 468, 473, 474 Anm., auch p. 515 Anm. 18 unten. Subject und Object sind im reinen Selbstbewusstsein zwar identisch, aber dabei bleiben das Wissen (Vorstellen) und sein Gegenstand doch noch verschieden. Fichte beging hier einen Fehler der Selbstbeobachtung, der für sein ganzes System verhängnissvoll wurde.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dass die σωφροσύνη im Charmides noch nahe verwandt ist mit der σοφία, als Anweiserin der obersten wahren Lebensziele, wie sie auch im Gorgias 507 noch fast wie σοφία genommen wird. (Xenophon Mem. III, 94 wird die σωφροσύνη auch an die Stelle der σοφία gesetzt und im 1. Alcibiades erscheint sie fast genau so wie im Charmides als Selbsterkenntniss). Viel enger dagegen wird sie bekanntlich in der Republik erklärt als κόσμος τις ψυχῆς καὶ ἐγκράτεια, eine Definition, an die man übrigens lebhaft erinnert wird durch den ersten Definitionsversuch des Charmides: κοσμίως καὶ ἡσυχῇ πράττειν. Hier stimmen also einerseits κοσμίως und κόσμος genau zusammen, wie anderseits die ἡσυχία des Charmides der ἐγκράτεια der Republik insofern entspricht, als sie gewissermassen der äusserliche Abdruck derselben ist, im Gegensatz zu der Aufgeregtheit der Begierden. Aber es ist eben interessant zu sehen, dass in dieser ersten Definition des Charmides gerade dasjenige Moment fehlt, welches erst die höhere und eigentliche Stufe der Sittlichkeit ausmacht (bezeichnet durch ψυχῆς und ἐγκράτεια in der Republik) und im letzten Theil in eigenthümlicher Weise nachgebracht wird.

Neueste Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Litteratur.

Adickes, Prof. Erich, Kant contra Haeckel. Erkenntnistheorie gegen naturwiss. Dogmatismus. Berlin, Reuther & Reichard.

Berkeley's drei Dialoge zw. Hylos u. Philonous. In's Deutsche übertragen etc. v. Priv.-Doz. Raoul Richter. (Philosophische Bibliothek. Neue Folge Bd. 102.) Leipzig, Dürr'sche Buchh.

Bernthsen, Dr. Sophie. Der Spinozismus in Sheley's Weltanschauung. Heidelberg, C. Winter.

Brockdorff, Baron C. v., Beiträge über d. Verhältnis Schopenhauers zu Spinoza. 2 Bde. Hildesheim, Gerstenberg.

Carring, Dr. G. Das Gewissen im Lichte der Gesch. etc. Berlin, Akad. Verlag f. soc. Wissenschaften.

Collins, F. H. Epitome d. synthetischen Philos. H. Spencer's. Mit einer Vorrede v. H. Spencer, übers. v. S. V. Carus, Leipzig C. G. Naumann.

Crönert, Dr. Wilh. Der Epikureer Philonides. (Aus „Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss.") Berlin, Georg Reimer in Komm.

Deter, Chr. Joh. Abriss d. Gesch. d. Philosophie, 7. Aufl. v. Prof. Dr. G. Runze. Berlin, W. Weber.

Falckenberg, Rich. Hermann Lotze. 1. Tl.: Das Leben u. d. Entstehung d. Schriften (Frommanns Klassiker d. Philos. XII). Stuttgart, F. Frommann.

Felsch, D. Psychologie bei Herbart u. Wundt. Ztschr. f. Philos. u. Pädagog. VII, 5.

Finsler, G. Platon u. d. aristotelische Poetik. Leipzig, M. Spirgatis.

Fischer, K. Gesch. d. neueren Philosophie. Jubil.-Ausg. 36 Lfg. Heidelberg, C. Winter.

— —, dasselbe 8. Bd. Hegel, 6. Lfg. Ebd.

Flügel, O. D. Bedeutung d. Philos. Herbarts f. die Gegenwart. Ztschr. f. Philos. u. Pädag. VII, 5.

Geyser, J. Die erkenntnistheoretische Grundlage d. Wiss. bei Cartesius. Philos. Jb. d. Görres-Gesellschaft, XIII, 3.

Gollwitzer, O. Plotins Lehre v. d. Willensfreiheit. Progr. Kempten 1900.

Hensel, P. Thomas Carlyle (Frommanns Klassiker d. Philos. XI). Stuttgart, F. Frommann.

Hickson, J. W. A. Robert Mayer's Auffassung d. Causalprincips und Begründung d. Princips v. d. Erhaltung d. Energie. Diss. Halle 1900.

Horneffer, E. Gedächtnis-Rede auf Friedrich Nietzsche. Göttingen, F. Wunder.

Kalthoff, Past. Dr. A. Friedrich Nietzsche u. d. Kulturprobleme unserer Zeit. Vorträge. Berlin, C. A. Schwetschke & Sohn.

Kant's, Imm., gesammelte Schriften. Hrsg. v. d. königl. preuss. Akad. d. Wiss. XI. Bd. 2. Abtlg. Briefwechsel 2. Bd. 1789—1794. Berlin, Georg Reimer.

Köhler, Ulr. Ein Nachtrag z. Lebenslauf d. Epikureers Philonides. (Aus: „Sitzungsber. d. preuss. Akad. d. Wiss."). Berlin, Georg Reimer in Komm.

Leonissa, J. A., Des Areopagiten Lehre vom Uebel, beleuchtet vom Aquinaten. Jb. f. Philos. n. spec. Theolog. XV, 2.

Lichtenstein, Dr. A., Lotze u. Wundt. E. vergl. philosoph. Studie. (Berner Studien z. Philosophie u. ihrer Gesch. hrsg. v. Prof. Dr. Ludw. Stein, Bd. XXIV). Bern, C. Sturzenegger.

Locke's, John, Versuch über d. menschlichen Verstand. 2. Bd. Uebers. etc. v. J. H. v. Kirchmann, 2. Aufl., bearb. v. C. Th. Siegert (Philosophische Bibliothek, 76. Bd.), Leipzig, Dürr'sche Buchh.

Maier, Prof. Dr. Heinrich, Die Syllogistik d. Aristoteles, 2 Tle., Tübingen, H. Laupp.

Manno, Rich., Heinrich Hertz — f. d. Willensfreiheit? E. kritische Studie über Mechanismus u. Willensfreiheit. Leipzig, W. Engelmann.

Meyer, Dr. Ad., Wesen u. Gesch. d. Theorie vom Mikro- u. Makrokosmos. (Berner Studien z. Philosophie u. ihrer Gesch. hrsg. v. Prof. Ludw. Stein, Bd. XXV). Bern, Sturzenegger.

Miaskowsky, C. v., Erasmiana. Beiträge z. Correspondenz d. Erasmus v. Rotterdam etc. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theologie XV, 1, 2.

Montaigne: Ausgewählte Essays., Aus d. Franz. v. Emil Huhn, 2.—4. Bd. Strassburg, J. H. E. Heitz.

Müller, Ad., Die Methaphysik Teichmüllers. Archiv f. system. Philos. N. F. VI, 3.

Naumann, Gust. Zarathustra-Commentar. 3. Thl., Leizpig, H. Haessel.

Nietzsches, Fried., gesammelte Briefe, 1. Bd. Hrsg. v. Pet. Gast u. Dr. Arth. Seidl. Berlin, Schuster & Loeffler.

Plato's Staat, Uebers. v. Frdr. Schleiermacher, erl. v. J. H. v. Kirchmann, 2. Aufl. bearb. v. C. Th. Siegert (Philosophische Bibliothek 80. Bd.), Leipzig, Dürr'sche Buchh.

Richter, A., Die psychologische Grundlage in der Pädagogik Herders. Diss. Erlangen 1900.

Rolphes, E., Neue Untersuchgg. über die platonischen Ideen. Philos. H. d. Görres-Gesellschaft XIII, 3, 4.

Schlüter, Rob., Schopenhauers Philosophie in s. Briefen. Leipzig, J. A. Barth.

Seibert, F., Lotze als Anthropologe, Diss. Erlangen 1900.

Stirner, Max, Der Einzige u. sein Eigenthum. 3. Aufl. Leipzig, O. Wigand.

Themistii analyticorum posteriorum paraphrasis Ed. M. Wallies (Commentaria in Aristotelem graeca. Ed. consilio e. auctorit. academ. litter. reg. borussicae. Vol. V., p. 1). Berlin, Georg Reimer.

Willenbücher, H., Guyaus sociologische Aesthetik. I. Einleitg. u. Darstellung d. Principien, Progr. Mainz 1900.

Windelband, Prof. Dr. W., Gesch. d. Philosophie. 2. Aufl. 4. Lfg. 2. Abt. Tübingen, J. C. B. Mohr.

Wipplinger, N., Der Entwickelungsbegriff bei Fichte. Diss. Freiburg 1900.

Worms, Dr. M., Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit d. Welt bei den mittelalterlichen arabisch. Philosophen d. Orients u. ihre Bekämpfg. durch d. arabischen Theologen (Mutakallimûn.). (Beitr. z. Gesch. d. Philos. d. Mittelalters, hrsg. v. Baeumker u. Hertling. III. Bd. 4. Heft.) Münster, Aschendorff.